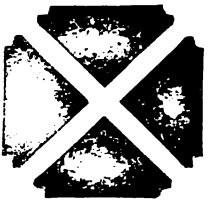
Imprimé à
Taxe réduite
Taxe perçue
Tassa riscossa
Genova - Italie

ISSN 0034-4486

Renovatio



aprile-giugno 1990 — anno XXV — numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV/70*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XCV FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

aprile-giugno 1990 — anno XXV — numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* NATURA DELL'UOMO E PRINCIPALMENTE DELL'ANIMA

SAGGI:

171 **Giacinto Arturo Scaltriti** - Romanità della Chiesa e di Pietro (parte prima)

ARTICOLI:

193 **Luigi Guglielmo Rossi** - IL MODERNISMO (parte prima) - I. Il travaglio storico e critico del XIX secolo - II. Il Cristo del Loisy - III. Di scempio in scempio

229 **Gian Carlo Ceriotti** - Riconciliazione ed Eucaristia nella dottrina e nella prassi di Sant'Agostino

245 **Giovanni Torti** - Compromesso ecumenico e compromesso cattolico

249 **Brunero Gherardini** - La Madre Immacolata

LIBRI - Rassegne:

279 **Francesco Spadafora** - « La Madre »

LIBRI - Recensioni:

289 Bruno Corsani: « Lettera ai Galati »; Umberto Rapallo: « Metafore animali e mondo eroico nel "Cantare di Aneirin" » *(Aldo Ceresa-Gastaldo)* - Giorgio De Simone: « Il caso anima » *(Minnie Alzona)*

POSTILLE:

295 Note vichiane. La prolessi anti utilitaristica *(Piero Vassallo)*

CONTRIBUTI:

299 **Mario Di Dario** - Il concetto e i gradi della giustizia in Leibniz

ABBONAMENTO 1990

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1990 sono così stabilite:*

Italia	lire 25.000
Estero	lire 35.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

NATURA DELL'UOMO
E PRINCIPALMENTE DELL'ANIMA

L'importanza dell'argomento "uomo" deriva dal fatto che siamo uomini noi. *Abbiamo coscienza che tutte le cose ci riguardano poiché hanno come punto di riferimento proprio "noi", cioè l'uomo. Per questo un'idea qualunque errata sull'uomo significa una fatalità di conseguenze terribili. Guai se nei calcoli non si tien conto di questo addendo fondamentale, che è quello che è, che noi creiamo o ricreiamo per il fatto che l'ha già creato Dio.*

Dunque conosciamolo!

I limiti della nostra indagine sono gli stessi limiti della teologia cattolica. Essa parte dal dato rivelato e lo illumina con tutto il procedimento razionale. La più semplice osservazione mostra come l'uomo non sia chiuso in sé, ma proprio per la sua natura sia portato verso gli altri, ne nasce la sua vita di relazione. Occorre dunque considerarlo sotto due aspetti.

I. L'uomo in sé.

a) La parte materiale: il corpo — *Qui non si chiedono elucubrazioni scientifiche sul corpo umano; ma qualcosa di specifico e di più importante: quale idea ne abbia la fede. Ecco dunque. Il corpo l'abbiamo avuto per naturale generazione da Adamo. È esso dunque che ci unisce a tutta la famiglia umana; ci unisce pure fisicamente a Cristo. Egli fu inserito nella famiglia umana perché ebbe un corpo dalla Vergine Madre e, per Essa, dalla sostanza di Adamo. Noi pure siamo inseriti tra gli uomini per lo stesso motivo. È qui la radice della convivenza e della carità per gli uomini. L'anima ci ascrive alla "specie umana", per sé non ci ascriverebbe alla famiglia di questa. Non è difficile quindi vedere a quali considerazioni faccia assurgere il corpo dell'uomo, veduto nella luce del dogma cristologico. È esso insomma che ci congiunge fisicamente col Cristo e questa congiunzione è la base di ogni altra partecipazione con Lui. Non*

stupirà allora se l'altra congiunzione con Gesù Cristo, quella operata dai Sacramenti, abbia per punto di contatto il corpo umano. I Sacramenti infatti sono sensibili e non hanno un significato se non rivolti a chi ha corpo. Dio ci ha fatti risultanti di due elementi, l'anima ed il corpo: però con sovrana sapienza ha perfettamente rispettato e l'una e l'altro.

L'ordine soprannaturale investe il corpo, non solo per quanto s'è detto, ma ancora per l'inabitazione dello Spirito Santo, mediante la Grazia Santificante. Diventa così sede anch'esso di una mirabile liturgia.

Tutto questo è addotto da Cristo: non resta menomato l'ufficio che per natura il corpo ha nella nostra personalità. Esso ci congiunge a tutta la realtà visibile: infatti senza la sua estensione non esisterebbero rapporti con quella, senza i sensi le qualità di quella non potrebbero esser percepite, come senza l'una e le altre nessun influsso si eserciterebbe sulla materia. Il corpo è soprattutto lo strumento dell'anima: può esserlo fino a fondersi in un'unica operazione da due risultati perché è sostanzialmente unito all'anima. Così il corpo è l'elemento di congiunzione cogli altri uomini. Il bene, ogni bene dell'anima deve attribuire al corpo la sua parte di metodo. La edificazione dell'uomo perfetto, la virtù, la santità, la penitenza, l'esercizio stesso delle facoltà intellettive e volitive, nel nostro stato presente, non si concepiscono senza il corpo. Per questo ha la sua parte nella gloria eterna dopo la risurrezione: le sue inevitabili prerogative di allora sono descritte da San Paolo nella 1ª lettera ai Corinti al capo XV.

Questa è la grandiosa concezione cristiana di "frate corpo". Strumento sì, ma anche compagno. Collaboratore, non tiranno. Non lo si può disprezzare: è il principio dell'unità; quindi della carità fra gli uomini, è candidato alla gloria. È in se stesso un mirabile capolavoro dove tutto ha ragione d'essere perfettissimo: Dio non è come noi che per fare una statua abbiamo bisogno di

render inutilizzabile tanta parte della pietra in cui la si scolpisce.

Di qui si comprende come vada rispettato, moralmente, il corpo umano. La dottrina cattolica della purezza non può esser appieno valutata senza tener conto di ciò. Il corpo istrumento: deve quindi servire a cause più alte: di qui la legittimità della penitenza corporale.

b) L'anima — *La sua esistenza e natura spirituali sono un dato fondamentale per il cristianesimo. Sono presupposto dell'ordine soprannaturale ed eterno. L'una e l'altra sono perfettamente dimostrate anche dalla sola ragione umana.*

Ecco come. Spirituale è quanto è intrinsecamente indipendente e nell'esistere e nell'operare della materia, con caratteri antagonisti a questa. Sono proprio i caratteri contrari che rivelano tutto. Ora, analizzando una serie di effetti che sono constatabili nell'uomo (pensiero, volizione, senso estetico, senso morale, responsabilità ecc.), si rivelano appunto caratteri antagonisti alla materia: dunque c'è nell'uomo una causa dello stesso ordine, cioè spirituale.

Questa è l'anima. L'esser priva degli attributi della materia, quindi dell'estensione, la rende indivisibile, quindi incorruttibile, quindi immortale. Sempre gli effetti la rivelano intellettiva e volitiva, dotata della capacità di ritenere e vivificare percezioni passate (memoria).

Ora osserviamola attentamente.

È essa che coll'intelletto "intus legit" cioè entra nella realtà sostanziale di tutte le altre cose. È essa che per lo stesso mezzo riproduce in sé intenzionalmente cioè in immagine spirituale tutto il reale che le è estraneo: così può diventar ricca indefinitamente. È essa che per la sua facoltà motiva (volontà) non è inerte ma entra nel dinamismo e nella fecondità delle cose. È essa

che penetra i Cieli, cioè il trascendente e raggiunge, colla cognizione, Dio stesso. Rispecchia così e il creato e il Creatore. È essa che penetrando la realtà, oltre il superficiale, giunge alle verità universali, le compone, le organizza, le feconda.

Evidentemente la sua operazione è perfettamente diversa da quella corporea, è in altro ordine. Ciò forse spiega perché molta gente, troppo curva ed unilaterale sulla materia, stenta e fatica allorché si tratta di cose spirituali. La pretesa di assoggettare queste al procedimento, alla rappresentazione, al metodo delle cose materiali, oltre ad essere falsa è spesso fatale.

L'anima è nelle sue operazioni indipendente dallo spazio e dal particolare ha quindi un raggio ben più ampio del corpo. Ne sorge quindi per natura una prevalenza: ecco perché il fattore libero e intellettuale discrimina tra loro gli uomini ben più che i caratteri somatici. Le civiltà, i cicli, le famiglie dei popoli, sono fatti ben più da quello che non da questi.

La dote suprema dell'anima è la sua libertà. Libertà è la autodeterminazione. L'immediata evidenza della coscienza attesta inconfutabilmente che l'uomo è libero. D'altra parte tutto l'ordine umano cadrebbe e diverrebbe una assurdità mostruosa e ripugnante se fosse vero che l'uomo non è libero. Per la libertà dinnanzi all'uomo si leva la sua possibilità di mente, la sua responsabilità, il suo valore e l'essenza della sua personalità.

c) L'unione sostanziale dell'anima col corpo — *Anima e corpo per quanto di intrinseca fisionomia diversa concorrono a formare una cosa sola: l'uomo. L'azione di questo uomo pur avendo due sorgenti diverse è assolutamente una. La coscienza pur poggiando in due diverse esperienze è assolutamente una. Insomma dei due elementi si delinea una sola realtà sussistente che è l'uomo. Ecco perché convenendo anima e corpo in una unica realtà o sostanza, si dice che v'è tra loro unione*

sostanziale. È interessante analizzare i vari aspetti contenuti in questa unione sostanziale o fluenti da essa.

Anima e corpo convengono in un soggetto: è la persona. Per l'apporto dell'una e dell'altro la persona è qualcosa di completo, di distinto, di indipendente. Lo intelletto libero, la volontà, la individuazione corporea concorrono a ciò. È così, che l'autonomia è il segno distintivo e costitutivo della personalità. Quando gli uomini si ricordano di questo capiscono che debbono essere se stessi e non possono essere delle mere imitazioni, delle riduzioni, delle stampigliature.

Anima e corpo si influenzano a vicenda. Questo influsso è estremamente misterioso: ci è chiaro nei suoi effetti, oscuro nell'intima realtà. L'anima muove il corpo; ma questo a sua volta dà all'anima onde possa tradursi, comunicare, esser attiva nell'ordine umano. Un difetto fisico può incidere l'uso delle facoltà intellettuali. Una debolezza di cervello diviene debolezza di tutta la attività razionale. Certo un lato interessante di questo influsso reciproco è la coartazione che il corpo fa dell'anima. Questa non può intendere, per esempio, che quello che le è offerto o può dedursi dai sensi.

Un punto di incontro stupendo in cui è così difficile distinguere la diversa provenienza, è l'azione del sentimento, dell'istinto, del subcosciente. La figura interna dell'uomo che parrebbe in un primo momento arida quanto la sua definizione teorica di "animal rationale" si accende in tutti questi riflessi, si colora di toni vari ed affascinanti. La storia esterna ne è il semplice riverbero.

L'unione dell'anima col corpo, dà finalmente ragione di tutta una impostazione morale. È la concatenazione, proprio essa, quella che spiega perché debbano essere custoditi i sensi, a fine di proteggere l'equilibrio e la purezza dell'anima. Se fossimo fatti a scompartimenti stagni, la tentazione esteriore non avrebbe mai alcuna presa su di noi.

II. L'uomo e il suo ordine.

Restano alcune considerazioni conclusive.

a) *Fatto il paragone tra i due elementi costituenti l'uomo, è chiaro il predominio di valore, dignità, iniziativa e comando dell'anima. Ciò stabilisce una priorità assoluta, una precedenza senza discussioni di quanto riguarda l'anima nei diritti, nell'educazione, nell'impiego del tempo, nelle preoccupazioni, su quanto riguarda il corpo. L'ordine umano non è al suo posto, ma si fa anormale quando questa gerarchia non è rispettata a dovere.*

b) *La natura dell'uomo è immutabile. L'ha concepita ed eseguita Iddio. Per questo non la si crea o ricrea. Qualunque concezione che pretendesse di rifare gli uomini su uno schema costituzionalmente diverso o, per lo meno, di trattare gli uomini come se fossero diversi da quelli che effettivamente sono, commetterebbe un errore fatale.*

c) *La visione dell'anima dà il tono a tutte le imprese, alla letteratura, allo stesso impiego della scienza, della macchina, in una parola, del progresso.*

L'uomo è certo al centro del mondo. Dio adornò questo perché l'uomo Lo conoscesse, ed intendesse dagli effetti lo splendore di Lui Causa Prima (Lettera ai Romani *I).*

L'uomo è il principio della società: questa sorge per completarlo ed ha tutti i suoi diritti proprio in quanto lo deve *completare.*

L'uomo, viatore, soggetto al flusso delle cose, ristretto alla cognizione dei sensi ed ai loro gravami è soprattutto dinnanzi alla eternità.

Questo è il vero ordine.

Don GIUSEPPE SIRI (1938)

ROMANITA' DELLA CHIESA E DI PIETRO

(parte prima)

INTRODUZIONE

Il punto nevralgico della crisi culturale moderna è quello di avere rotto i ponti con Roma e la lingua latina. Non è da oggi, ma ci si è arrivati a poco a poco.

Per mettere in evidenza il fatto e contribuire al superamento del danno, risponderemo a due domande precise.

1. Che cosa è la romanità?
2. Come e perché la Chiesa di Cristo e il suo Vicario in terra divennero romani? Poiché romani si proclamano.

Quasi come conclusione, tenteremo di fare qualche applicazione concreta, del tipo seguente: il ponte romano tra Kremlino e la Casa Bianca; protestanti e ortodossi e la romanità; Cina popolare e Terzo Mondo e l'impero romano; la romanità nella disputa mortale tra Islam e Israele. Senza attendere la conclusione, molti suggerimenti li semineremo lungo la trattazione.

Procederemo per sommi capi, s'intende; ogni soggetto implicato da questa materia richiederebbe almeno un volume. È tutta una mentalità da rifare, è tutto un mondo da ricostruire. Però, se ci si consente, procederemo con stile romano, con una parola, laddove i Greci ne usavano cento. Come Tacito, come Cesare.

Peraltro, due cause occasionali ci hanno determinati a scendere in lizza. E cioè.

1. Il neo-modernismo si qualifica con la denuncia di una così detta « era costantiniana », secondo la quale l'Imperatore Costantino avrebbe donato a Papa Silvestro: Roma, l'Italia, l'Occidente; sicché la Chiesa sarebbe caduta schiava di questo potere temporale, iniziando un tempo — l'era costantiniana — che dura tuttavia. È un errore storico, ma anche un'eresìa. L'errore storico sta nel fatto, ormai comprobato, che tale donazione è un falso medioevale; l'eresia poi è che la Chiesa non dovrebbe avere potere temporale sovrano.

Savonarola inquadrò molto bene la questione, dato che essa non è di oggi, ma anche prima di lui, pietra d'inciampo per molti Imperatori tedeschi e Re nazionali, bandiera di Arnaldo da Brescia, oggetto di sdegno per Dante Alighieri.

Dice il Savonarola: « La Chiesa cominciò ad avere potere temporale al tempo di Papa Silvestro. Fu un bene » (su *Ezechiele* II, 234, n 6). E precisa: « La Chiesa cominciò ad avere potere temporale al tempo di Papa Silvestro, passato il tempo della tribulazione, della persecuzione, dei Martiri, e fu come la primavera dopo l'inverno » (su *Amos e Zacaria* II, 130, n 14). E si spiega: « Molte volte ho difeso questa opinione: che la Chiesa possa tenere beni temporali, contro chi voleva dire il contrario, perché tenere il contrario è eresia espressa » (su *Ezechiele* I, 98, n 25). Rimane però inteso che: « i Prìncipi secolari hanno il temporale e la Chiesa lo spirituale » (su *Ruth e Michea* I, 211, n 5). Abusi ce ne furono, e ben lo sa Savonarola che li riassume nei seguenti termini: « I Chierici diventano uomini di Stato, e gli uomini di Stato vantano diritti di chierica » (su *Ruth e Michea* I, 218, n 20).

2. È apparsa (vient de paraître) una « Storia di Roma » (Einaudi, 1989), in quattro volumi, di cui il primo è stato presentato in Roma stessa con straordinaria — sospetta — solennità. L'opera è redatta con criteri anticlassici e si propone, come dicono, di « azzerare » Roma e la romanità. L'apparato scientifico è sbalorditivo, e gli Autori specialisti di tutto rispetto, i quali non si propongono l'impossibile impresa di negare i fatti, ma di svuotare la romanità quale fondamento del ben vivere civile, quindi come base razionale e naturale del Cristianesimo, come Israele nella linea messianica.

Noi non abbiamo altrettante schede, e possediamo una sola busta di documenti, ma scientificamente ci basta. Il sacramento della cresima poi, essendo cristiani, ci ha messo in mano una

fionda e un sasso di sapienza, con cui colpire il mostro e farlo barcollare. Non gli saremo addosso per troncargli il capo, come fece Davide, poiché il Messia è venuto e ha aperto la visuale; solleveremo invece il caduto, lo cureremo, lo consoleremo, additandogli la gloria di Dio che è Luce, che è Amore.

Badino però gli Italiani, che « azzerando » Roma e la romanità, fanno « harakiri » in piazza, attirandosi l'irrisione e il disprezzo di tutto il mondo; e i cattolici, che consentendo all'assassinio di Roma e al soffocamento della romanità, colpiscono mortalmente la Chiesa di Cristo e il Papa che, a ragion veduta, è sempre il Vescovo di Roma.

I - CHE COSA È LA ROMANITÀ

Dio è ordine.

Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, perciò l'uomo è ordine.

Dio diede all'uomo la Terra come proprio regno, di cui il cosmo universo è il prolungamento ontologico, in ordine, peso e misura.

L'ordine è il concetto portante dell'essere; forse è lo stesso atto di esistere. Perciò Dio è in Tre Persone che sussistono nell'ordine; e nel disordine l'uomo si riduce al non-essere, al nulla.

Cogliendo a fuoco di poesia il mistero, Dante lo esprime in termini di superba bellezza: « ... le cose tutte quante / han'ordine tra loro; e questo è forma / che l'universo a Dio fa somigliante » (*Par.* 1, 103).

San Paolo vuole suggerire questo scrivendo, proprio ai Romani: « Omnia quae a Deo sunt, ordinata sunt » (13, 1).

La romanità è l'intuizione naturale di quell'ordine cosmico-divino, tradotto in termini di ordine civile, nel momento storico esatto, avendo come fine proprio la « Civitas universalis » in cui l'uomo consegue la felicità naturale con la quale Dio lo ha creato. Così il romano San Tommaso d'Aquino, nel Commento all'*Etica a Nicomaco* di Aristotele (I, 2).

Alla sua fonte, tutto questo è detto meravigliosamente nella lingua di Roma da Virgilio, il massimo poeta della latinità. La « justissima tellus » delle *Georgiche* (II, 460) è l'ordine della

dolce patria terrestre che, per volontà di Dio, diverrà l'impero senza fine di Roma (*Eneide*, I, 278). Impero che trascende l'intento politico e spazia su orizzonti di contemplazione poetica altissima che al Vate latino viene come dono da Dio: « Deus nobis haec otia fecit » (*Bucoliche* I, Egloga I, 7).

La famosa Egloga IV delle Bucoliche: « magnus ab integro saeculorum nascitur ordo », significa che dalla pienezza dei secoli nasce il magno ordine romano, imperituro e che perciò attende dal cielo nuova progenie di Romani: « iam nova progenies coelo demittitur alto ». Però su questa cima dell'ordine romano passa un soffio di profezia, perché implicitamente il Vate di Roma si volge a Cristo venturo, essendo questo l'ordine universale del piano della salvezza e la missione provvidenziale dell'ordine di Roma. Vedremo come la romanità è più pre-evangelica che naturalmente cristiana.

* * *

L'uomo non è mai esistito allo stato di natura pura, ma fin dall'origine fu elevato allo stato di grazia sovrannaturale. L'uomo è tale immagine di Dio, che può naturalmente desiderare di vedere l'essenza stessa del Creatore, ma può realizzare questo desiderio soltanto con l'ausilio di quella grazia, siccome Dio è al di sopra della natura dell'uomo. Con la grazia l'uomo consegue il coronamento del suo sogno, conoscendo Dio nell'atto stesso in cui Dio lo crea. Allora l'uomo è veramente perfetto e totalmente felice (*S.T.* I, 95, l. I, 12, l. I-II, 3, 4).

È verità rivelata da Dio che poco dopo la creazione l'uomo peccò, si ribellò a Dio, precipitando nel disordine e trascinando nel disordine ancora il proprio regno. Ma ogni uomo mantiene l'orientamento originario, e cerca in se stesso, o fuori di sé, non lo sa propriamente, annaspando e patendo, l'ordine per adeguarsi a quella aspirazione congenita. Prima e dopo il peccato, nell'ordine e nel disordine, l'uomo sussiste nel Verbo di Dio, la cui Incarnazione ha quindi una portata cosmica. Lo Spirito Santo opera in ogni uomo, non solo nella Chiesa romana, e prima in Israele, ma fin dall'inizio, per condurre ognuno al Cristo venturo. Ci sono due venute di Cristo (Papa Giovanni Paolo II, Enciclica sullo Spirito Santo « Dominum et vivificantem », 18/5/86, nn 50, 53, 54. Vaticano II, *L.G.*, n 2).

Questa realtà, cosmica e storica a un tempo, è manifestata da San Paolo esattamente ai Romani scrivendo: « Tutta la creazione fino al tempo presente geme e soffre nei dolori del parto (...) in ansiosa attesa della rivelazione dei figli di Dio » (*Rom.*

8,19-22). I Preannunciati figli di Dio sono i Santi, modelli della nuova creatura in Cristo, che non era nelle facoltà di Virgilio di potere vaticinare, ma solo di presentire attraverso il dolore comune. « Sunt lagrimae rerum », dice, considerando il mondo, anche dell'ordine romano.

Nella grande dolente attesa, Virgilio pur individua e specifica la forma della romanità, vissuta dal popolo romano: un popolo più di agricoltori che di soldati, come il mito di Cincinnato ricorda; con il senso innato dell'uguaglianza economica e sociale, dell'integrità morale e della dignità dello Stato, ovvero l'amore al bene comune, alla Patria e alla Famiglia. Il Romano antico possedeva la fierezza dell'uomo libero e sovrano. Questo era Roma.

Quanto di negativo si legge nella storia di Roma, antica, medioevale e moderna — superbia, crudeltà, cupidigia, dissolutezza, parassitismo ruffiano e clientelare, empietà, e quanto San Paolo aggiunge all'inizio proprio della sua lettera ai Romani (*Rom.* 1, 22 ss) — non intacca quel modello di Roma e della romanità che tutti i popoli hanno avuto il senno e l'ambizione di rivivere al culmine della loro vicenda storica: Kaiser in tedesco e Zar in slavo vuol dire Cesare. Ancora oggi gli Arabi chiamano, con celato rispetto « Romani » i popoli dell'altra sponda del Mediterraneo, e con ammirazione chiamano i Turchi, « i Romani dell'Islam », venuti dal centro dell'Asia tartara. Si parla del « biondo Tevere » che in realtà è fanghiglia giallo-ocra e liquame; ma quando vi batte il sole di Orazio, sembra davvero oro fluente in quella Città dove, a tutt'oggi, è passata la Storia del Mondo: dai Troiani di Enea agli Ebrei di Giuda Maccabeo, dagli Apostoli del Figlio di Dio, agli Americani del 1944.

* * *

Abbiamo così i dati sufficienti per esporre, come una carrellata, dal momento che questo è un articolo e non un libro, ciò che fu detto della romanità, e come fu vissuta nel trascorrere del tempo.

E prima di tutto, l'immensa letteratura latina. Avere generato una tale mole e varietà di linguaggio, è già segno di grande civiltà. Di Virgilio abbiamo detto. Tacito, del tempo di Domiziano, definisce Roma e la romanità: « forma mentis aeterna » (*Vita di Agricola*). Per Orazio, amico di Virgilio, « il sole non vedrà mai cosa più grande di Roma » (*Carme secolare*). Giovenale, del tempo di Traiano, ha il seguente testo, intraducibile per la bellezza e la precisione etica del più regale

latino: « Summum crede nefas praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas » (*Satire*). Il Vangelo sarà omogeneo a questa romanità (*Mc* 8,35), Attilio Regolo ne tramanderà una pagina eroica. Sallustio, citato da Sant'Agostino, scrive: « Il diritto e il bene presso i Romani non valevano tanto in forza delle leggi, quanto in quello della natura » (*La Città di Dio*, Lib. 2, cap. 18). Secondo Valerio Massimo, del tempo di Tiberio, collezionista di detti e costumi romani: « I Romani preferivano essere poveri in un ricco impero, che ricchi in un povero impero » (in San Tommaso, *S.T.* II-II, 47, 10, ad 3).

Scipione l'Africano fu l'incarnazione di tale romanità, prima di Cesare e di Virgilio, concordi tutti gli storici romani, Tito Livio e Tacito compresi.

Era bello, eloquente, di nobilissimo ceppo paterno, plebea la madre Pomponia. Condottiero valoroso e vittorioso. Godeva fama di pio, cortese e giusto. Perciò rifiutava l'inganno: meglio lo scontro a viso aperto. Come fu a Zama di fronte all'ammirato Annibale che lo blandiva. Il Cristianesimo avrebbe elevato questa stessa virtù all'intransigenza della Croce. Era casto e non intraprendeva nulla, né di pubblico né di privato, senza prima chiedere il parere degli dèi, raccogliendosi a pregare nel tempio. Gli dèi in Cristo saranno i Santi, senza essere Dio, ma pure in Cristo vero Dio e vero uomo. « Sunt aliquid Lares », credevano i Romani.

E ancora Virgilio, in qualche parte: « Felice chi ha potuto conoscere le cause delle cose », ossia la ragione dell'essere, che non può sussistere nella materia morta dei moderni, ma deve trovarsi in ciò che è metafisico e trascendente. La parola *res* è centrale nella lingua latina. Il romano ha dato la parola *res* a tutto il mondo. *Res* vuol dire la cosa nel suo atto di esistere. San Tommaso d'Aquino farà leva su questo punto e solleverà tutto lo scibile teologico, se basta.

Dopo i Latini, ma ad essi coevi, innumeri sono le testimonianze consapevoli e commosse di chi Romano non era ma pur era cresciuto e aveva vissuto all'ombra di Roma. Greco-romani (Polibio), Elleno-romani (Elio, Aristide), Gallo-romani (Rutilio), Afro-romani, tra i quali il numida Agostino di Tagaste, che piange su Roma devastata dai Barbari, ma che ha ancora questa misteriosa parola: « Che cosa è Roma se non i Romani? » (*Sermo* 81, 9). Dietro il velo del pianto, il grande Santo e Dottore della Chiesa intuiva che salvando i Romani, la Chiesa avrebbe perpetuato il genio di Roma e la romanità. E cominciamo a dire che il periodo barbarico e il medioevo che imme-

diatamente lo segue, non spazzarono al vento l'eredità di Roma, ma le si unirono in simbiosi — aiutando il nome cristiano — e generarono il nuovo impero romano delle Nazioni che emerse per la prima volta con il nome di Europa. Tutto ciò avvenne in modo nascosto, come nel seno di una madre, non per questo meno reale e privo di solennità.

La critica moderna si sta stabilizzando intorno al concetto di Giorgio Falco († 1965, Rettore dell'Università di Genova), come già abbiamo riferito in un articolo precedente (*Renovatio*, 1987, n 3, p. 370), e che qui ripetiamo, non solo per comodità dei lettori, ma ancora perché, nel nuovo contesto, è come un gioiello che si ammira rigirandolo. È il Cantimori che riassume e sigla della sua autorità: « L'idealizzazione del Medioevo, di origine romantico-cattolica, è ormai consolidata nel tempo, come ha dimostrato Giorgio Falco ricostruendo il processo storiografico per il quale lo schema *età di mezzo* di origine umanistica e rinascimentale è divenuto una categoria storiografica unitaria generalmente riconosciuta e accettata: cosicché quella che da principio era stata concepita o percepita come età di transizione, viene ora presentata come unità ricca e varia, la quale può accogliere in sé senza sfigurarsi, molte rinascite, da quella carolingia a quella del Quattro e Cinquecento » (Cantimori, *Storici e Storia*, Einaudi, 1971, p. 559).

È opinione molto diffusa e radicata che i Barbari piombassero sull'impero romano come una specie di gravitazione fisica (Alfredo Oriani) che tutto livellò: ponti, strade, edifici, istituzioni politiche e militari, uomini e archivi, e la lingua latina. Tutto sarebbe sparito come travolto da un cataclisma biblico. È falso. È un groviglio di errori, a volte di menzogne, cui diabolicamente s'aggiunge che la Chiesa avrebbe dato il colpo di grazia, negando il regno dell'uomo per il suo regno dei cieli, appropriandosi però di tutto. È una calunnia indegna e una diffamazione secolare.

A noi basta l'inquadramento di uno storico collaudato e probo come Giorgio Falco, di cui s'è detto; al quale aggiungiamo, nel senso che ci convince, un altro magnifico storico, l'inglese Ilario Belloc, con il suo bel libro « L'anima cattolica dell'Europa », del quale Autore Giorgio Falco ci diceva, ammirato: « È uno che sa il fatto suo! ».

Diremo dunque con il Belloc, che non ci fu nessun ciclone barbarico. E questo per varie ragioni. Prima di tutto i Barbari non erano così numerosi e travolgenti come l'immaginazione non informata ha inventato. È un fatto che, osservato più at-

tentamente, risulta all'evidenza. In secondo luogo, i capi barbarici erano tutti generali romani ausiliari: Genserico, Alarico, Odoacre, Attila, Teodorico, Clodoveo. Gli ultimi grandi generali romani, Ezio e Stilicone, erano Barbari. Molte sedizioni e scontri avvenivano perché i militari non ricevevano la paga, o ai capi non venivano riconosciuti quei titoli promessi o pretesi, di Principe dell'impero o di Re d'Italia e magari d'Imperatore. Altre volte erano vere e proprie guerre di rivalità tra di loro. Tipico il caso di Alarico, re dei Visigoti, in guerra con Stilicone, visigoto ma al soldo dell'imperatore Onorio. Alarico sognava di diventare qualcosa come imperatore d'occidente. Quando il vittorioso Stilicone fu fatto assassinare da Onorio per invidia (anche Ezio fu fatto assassinare per invidia da Valentiniano), Alarico si trovò libero di puntare su Roma. Entrò, ma il Senato non volle riconoscerlo come re. Si sentivano ancora qualcosa i Romani! Allora la rabbia accumulata da Alarico nella lunga lotta contro i Romani di Stilicone, esplose, e fu il più celebre sacco di Roma. Quello per cui S. Agostino piangeva. Non, però, più di quello del 1530, mille anni dopo, da parte dei lanzichenecchi discendenti di Alarico, comandati all'impresa dal cattolicissimo imperatore Carlo V d'Asburgo-Borbone.

Una componente che rende il quadro storicamente ancora più movimentato, cioè fuori della brutale pressione puramente materiale, è il fatto che i Barbari erano in prevalenza di confessione ariana, come una certa corrente imperiale romana. La eresia ariana favoriva il lassismo dommatico e morale, nonché la spregiudicatezza politica. S. Ilario di Poitiers lo denuncia con apostolico coraggio nell'opuscolo di fuoco contro l'imperatore Costanzo. Fin dal principio la Chiesa romana fu allerta e insonne. Le fazioni quindi si aggredivano, come in una guerra di religione, che nulla aveva a che fare con la fantastica cavalcata dei Barbari dalle Alpi alla Sicilia, dal Reno al Manzanare.

I Barbari segnavano il passo in ogni luogo e via via s'incivilivano diventando se stessi. I Visigoti di Alarico, sepolto il loro eroe nelle acque del Busento (Cosenza), andarono a fondare il regno dei Visigoti a cavallo dei Pirenei. Una pagina gloriosa. Va ricordato che i Barbari erano pur guidati dalla Provvidenza di Dio, come ogni altro popolo, verso la civiltà e la salute eterna. Con l'impronta romana i Barbari s'inserivano nella pienezza dei tempi e nel sincronismo del piano della salvezza che ha «modi e tempi», sia pure nella potestà del Padre, come disse Gesù (*Atti*, 1,7). E siccome la Chiesa non era assente, ma in continua crescita e sviluppo, muovendosi liberamente su tutte le vie dell'antico impero e presidiando i punti strategici per-

manenti, Essa stessa promuoveva prodigiosamente l'incontro tra Barbari e Romani, nutrendolo di sapienza e di grazia, poiché è istituita da Cristo e mandata dallo Spirito Santo per questo. La Chiesa faceva da nutrice a ciò che stava nascendo: l'Europa delle quattro stirpi e delle venti Nazioni.

Un piccolo particolare deve fare riflettere. Durante quei secoli, così detti bui, il resto della gente romana e barbarica che sopravviveva fu oggetto di un'immane pressione: a Sud, degli Africani, che presto si tramutò nel turbine dell'Islam; e a Est la valanga dei Tartari. Gli Unni erano Tartari. Se i Barbari avessero davvero spazzato via ogni cosa che fosse stata di Roma, a loro volta sarebbero stati annientati dal tornado africano e dalla marea tartaro-turcomanna. Fu Ezio invece che spazzò via Attila, che tartaro era, che S. Leone Magno convinse a non scendere su Roma, ma di proseguire verso casa sua, dove poco dopo si spense. Al lato opposto, a Poitiers, già sede dei Celti-Pitti, poi dell'Aquitania romanizzata, quindi dei Visigoti-romani, evangelizzati da S. Ilario, Carlo Martello, nonno di Carlo Magno, fermava per sempre l'avanzata dell'Islam (732). Erano trascorsi trecento anni dalla caduta dell'impero romano, inspiegabili senza che si fosse formato un valido nucleo barbaro-romano, che non s'improvvisa, come nulla s'inventa nella Storia.

Non deve sorprendere se la stupenda rete stradale romana andasse in rovina, se le campagne si trasformassero in deserti e acquitrini, se le città si riducessero a borghi o poco più. Non era colpa né della decadenza dei Romani, né della rozzezza dei Barbari. Finiva l'antichità e cominciava una nuova età. Questo è il problema. E come c'è la notte e il giorno, l'inverno e l'estate, così il caos e il «fiat lux» storicamente sempre si rinnovano. Era notte, ma in quella notte fu concepito un bambino; aveva come padre il Barbaro e come Madre Roma, tenuto a battesimo dalla Chiesa romana. È un bambino che farà parlare di sé.

E non deve neppure stupire se in quei secoli non c'è alcun interesse per la cultura antica. La nuova creatura ne avrebbe creata una tutta sua. I Romani erano ridotti alla nudità dell'essere, e i Barbari lo erano per nascita. È nel mistero dell'essere che si celebra quell'incontro fecondo. I documenti ci sono pure, specialmente nelle abazie benedettine, ma all'inizio di una civiltà vale più la parola nascente che si tramanda, analogamente alla voce dello Spirito Santo prima di dettare le Sacre Scritture. I razionalisti hanno fatto dei documenti una religio-

ne di feticci, perché non sanno più che cosa sia la Verità. Arriviamo così al Natale dell'800.

Era antichissimo costume germanico prima di Cristo, quello di celebrare il solstizio del 25 dicembre come festa della luce. Il sole stava sotto l'orizzonte durante una lunga fantastica notte boreale, per poi sorgere sulla linea del mistero, come un immenso prodigio, quasi un'apparizione di Dio. Anche a Roma, ancora prima di Cesare, si celebrava il solstizio d'inverno come il giorno del « sol invictus ». Era palese l'attesa di un ordine nuovo che scendesse dall'alto; ogni anno si prendeva coscienza festosa e arcana di quel mistero « cosmico ». Non prima del 375, vent'anni dopo Costantino, la Chiesa trasferì la festa liturgica della Nascita del Salvatore, che si celebrava il 6 gennaio, al 25 dicembre. È chiara l'allusione. Il « sol invictus » dei Romani è il Sole di Giustizia che si è rivelato nascendo dalla Vergine, adempiendo il voto del Salmo (18), la profezia messianica di Malachia (3, 20), il canto di Zaccaria, padre del Battista: « Verrà a visitarci un sole che sorge ».

Nella notte di Natale dell'800 d.C., Carlo Magno era a Roma, dopo avere sbaragliati i Longobardi, e Papa S. Leone III lo cingeva della corona imperiale: era nato il sacro romano impero di nazione germanica. A questo avevano sognato i Barbari, da quando cominciavano a fondersi alle frontiere dell'impero con i Romani. Questo era stato scritto in cielo dalla Provvidenza di Dio, quando gli Iperborici non avevano ancora coscienza di sé, quando i Romani non erano ancora nati.

* * *

Di poi sono tutte cose risapute, anche se non approfondite o equivocate approfondendo. Dall'intrecciarsi sempre più fitto tra germanesimo e romanità, nasce un nuovo tipo di civiltà, omogenea sia a quella che precede sia a quella che seguirà, finché gli uomini non perderanno la testa. Si formano le lingue nazionali con infinite coniugazioni di dialetti, dal dolce renano all'allemanico, dalla lingua d'Oc a quella d'Oil; si susseguono gli imperatori romani di lingua tedesca, sempre consapevoli della loro sacra eredità: le Case di Sassonia, di Franconia, di Svevia, d'Asburgo; sorgono i formidabili Papi Romani quali Gregorio VII e Innocenzo III; i civilissimi S. Francesco d'Assisi e S. Domenico; i Re d'Inghilterra, di Francia, di Spagna, di Portogallo, di Boemia, d'Ungheria, di Croazia, qua e là riottosi, ma sempre di tempra romana e cristiana. Moltissimi gli uomini egregi e altrettanto i Santi.

Un fenomeno curioso è quello dei Normanni (Uomini del Nord), che al momento della loro celebrità, ossia quando conquistano il trono d'Inghilterra, occupano Puglie e Sicilia, fondano un loro ducato in Terra Santa, sono diventati Francesi, parlano francese, onde l'inglese è a metà anglosassone e francese. Altro fatto significativo è che la classe feudale sarà tutta di radici teutoniche, che però non riuscirà mai a disurbanizzare la borghesia che resta romana, onde spesso i manieri sono fuori le mura; e i servi della gleba, ossia i nuovi schiavi, tengono in cuore l'antica etica di Roma, l'amore alla « justissima tellus », e costruiscono con le proprie mani, quasi come una protesta civile, con secoli di lavoro, le grandi cattedrali: e un giorno, non lontano, il silenzio sarà rotto dai rintocchi della campana della torre comunale, cui farà eco quella della pieve, a martello per un ritorno di romanità.

È un'epoca di scarso impegno scientifico, non per difetto d'intelligenza e limiti d'inventiva, ma perché questo evo, che dai romantici fu definito un'« estasi di mille anni », in realtà è la fase poetica ed eroica, per dirla con Gian Battista Vico, di un tempo successivo, che vedrà la verifica della ragione nelle dimensioni proprie dell'uomo. Le tre fasi sono e devono essere congeniali. E tuttavia appare un San Tommaso d'Aquino che è la sintesi dell'ordine filosofico e teologico, certamente perché in lui prevaleva la Santità, che ad ogni modo è il più formidabile genio romano che sia mai esistito. Nasce a Napoli ma i suoi sono Tedeschi. Il suo Maestro, S. Alberto Magno, è un Barbaro, e il suo discepolo più penetrante è Maestro Eckhart, che Barbaro era. San Tommaso conosce l'antichità romana attraverso le Sacre Scritture, i Santi Padri, il magistero della Chiesa romana, gli stessi classici come Cicerone che egli cita spesso e chiama regolarmente, affettuosamente « Tullius ». Adotta Aristotele, ma lo corregge con tocco magistrale; usa Platone, ma per esprimere le stesse cose come sono veramente in Dio; filtra gli Arabi per ridurre Allah al Dio di Mosè e all'Emmanuele di Isaia. L'Etica è senz'altro romana, « sicut dicit Tullius » (*S.T.* I-II, 61, 5, ad 3). San Tommaso non è un'improvvisazione. Come Carlo Magno è preparato dal travaglio delle stirpi e delle nazioni che stanno formandosi nelle viscere della madre Terra, così San Tommaso è preceduto da innumerevoli officine metafisiche nelle quali egli mette ordine, per rilanciarle tutte insieme in un ordine solo.

Non è dunque a caso se, quando muore l'Aquinate (1274), è già nato il più grande poeta della cristianità (1265), l'Alighieri. Il nome sa di Tedesco, il profilo è Etrusco, il genio del

tutto Romano. Prima di passare le consegne al Rinascimento, ormai in atto, Dante si fa dettare da Virgilio, suo maestro di lingua e di cultura, guida nel ripensamento di tutta un'esistenza (*Inf.* I, 79 ss), il seguente testamento:

> *Non aspettar mio dir più né mio cenno:*
> *libero, dritto e sano è tuo arbitrio,*
> *e fallo fora non fare a suo senno:*
> *per ch'io te, sopra te corono e mitrio* (*Purg.* 27, 141).

Questo ruggito di Dante fu ben percepito dagli umanisti che riscoprivano tra le memorie antiche l'uomo eterno, al cui servizio erano stati, nell'ordine di Dio, il Papato romano e il sacro romano impero di nazione tedesca (Paolo VI, « Altissimus Cantus », 7 dic. 1965).

Il ponte tra la romanità antica e quella rivendicata e onorata dagli uomini nuovi, era gettato. Chi lo ha ripudiato, dopo averlo conosciuto, non si è avveduto di deviare tra le paludi o di essersi fermato al bivio come l'asino di Buridano.

Dopo Dante viene Petrarca che conosce l'Alighieri, e muore cento anni esatti dopo S. Tommaso d'Aquino (1374). Petrarca apre l'era degli umanisti ghiotti e famelici dei testi classici. Latinista e italianista — è l'italianistic age del Toynbee — Petrarca dà il via a una nuova filosofia individualistica, il « particulare » del Rinascimento, la materia delle scienze e della matematica, non necessariamente disgiunto dal testamento di Dante, e « fallo fora » se lo fosse. Petrarca rilancia nel modo più appassionato che mai il culto di Roma e della romanità. È affascinato da Cola di Rienzo, scrive « Africa », in splendido latino, che è il ritorno di Roma sulla « quarta Sponda ».

È di questo stesso tempo S. Caterina da Siena, della cui importanza determinante diremo parlando della romanità di Pietro e della Chiesa di Cristo.

Ancora di quel tempo († 1406), è Coluccio Salutati, Segretario della Repubblica fiorentina e grande umanista, che ci lascia, quasi atto notarile della romanità di Firenze, la celebre « invettiva » contro il Visconti di Milano. Dice:

« Vedremo, dici, eppure avevi visto vedi e vedrai la più che romana forza e costanza del popolo fiorentino nel difendere la dolcissima libertà che, come è stato detto, è un bene celeste che soverchia ogni ricchezza del mondo! Tutti i Fiorentini hanno fermo nell'animo il proposito di difenderla come la vita,

anzi più della vita, con le ricchezze e con la spada, per lasciare ai figli questa ottima eredità di Dio, salda e incontaminata (...) Ma poiché mi sembra che tu neghi che i Fiorentini siano di stirpe romana, dimmi, ti prego, dove hai trovato il contrario? Perché non vuoi concederci quello che tutta Italia, te eccetto, ci concede; che nessuno mai all'infuori di te, orribile bestia, contrasta; che la città di Roma e i prìncipi romani non negarono mai in nessun tempo, mentre considerano e chiamano noi figli, carne della loro carne, ossa delle loro ossa, a onore e gloria del proprio nome?... » (E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento,* Milano-Napoli, 1952, pp. 15 ss).

La seconda metà del Quattrocento vede il Savonarola, profeta dell'ordine temporale recuperato e instaurato in Cristo Re. Egli ha il culto della Romanità appunto perché Roma è il modello naturale di quella « Societas universalis » che Cristo è venuto a elevare al Padre datore d'ogni lume. Savonarola ammira principalmente nei Romani l'amore che essi nutrivano per il bene comune: « Dio dilatò e rese prospero l'impero dei romani perché amavano il bene comune » (*Reggimento di Firenze,* pp. 478/79. Su Aggeo, p. 276, n 8. Su Ezechiele I, p. 82, n 26, p. 83, n 11). E tanto più apprezzava tale virtù civile in quanto insegnava: « Chi va contro il bene della Città fa maggior peccato di chi va contro l'unione dell'universo e l'ordine della natura » (Su Aggeo, p. 245, n 13). Così, tipicamente romano è questo pensiero di Savonarola: « L'orazione, virtù naturale di religione, porta l'ordine personale dell'uomo nell'ordine universale » (Su Ezechiele II, p. 179, n 15). Questa è la « pietas » romana. E come un romano risuscitato nel Rinascimento, dice: « L'ordine civile è plasmato sull'ordine cosmico » (Sull'Esodo I, p. 225, n 18; p. 333, n 21). « Oh, esclama Savonarola, se quei Romani avessero conosciuto la causa prima! » (Su Ezechiele II, p. 122, n 26). E pur riconosce nella romanità un nesso misterioso con la Rivelazione: «Cristo venne a porre la pace tra l'uomo e Dio, e prima mandò la pace in tutto il mondo per mezzo del suo Vicario Ottaviano: e fu Ottaviano Vicario perché Cristo è Signore di tutto il mondo » (Su Aggeo, p. 395, n 3).

Poi viene Machiavelli che, iniziando i *Discorsi sulla Prima Deca di Tito Livio,* scrive: « Coloro che leggeranno qual principio fusse loro della Città di Roma, e di quali legislatori, e come ordinata, non si meraviglieranno che tanta virtù si sia per secoli mantenuta in quella Città e che di poi ne sia nato quello imperio al quale aggiunse » (Lib. I, c. 1). E poco più in là difende con vigore l'antica Repubblica dai suoi stessi detrat-

tori coevi, formulando per contro elogi di imperituro primato civile, legislativo e di libertà (ib. cap. 4). Machiavelli ricorda, nelle « Sentenze scelte », un episodio tipico dello stile romano. Scrive: « Essendo stato Licinio accusato a Traiano di parricidio, Traiano andò a convivere da solo con lui; e il giorno seguente, disse alla presenza di colui che l'aveva accusato: — Ieri Licinio mi poteva uccidere — E nominò Licinio capo dei pretoriani (guardia del corpo dell'imperatore, ndr), e cingendogli la spada disse: — Se sarò buon imperatore mi difenderai, se sarò cattivo, mi ucciderai ».

Rousseau fu il massimo prodotto del mondo laicizzato dal razionalismo seguito alla Rinascenza, e andando alla ricerca di una nuova concezione dello Stato, ancora ricorre al modello di Roma, « quell'immenso popolo », scrive, dove l'aggettivo non è relativo all'estensione geografica, ma alla grandezza etica e al genio politico (*Il contratto sociale,* Lib. IV, n 4).

Più vicino a noi, Federico Nietzsche, non sospetto di filocristianesimo, scrive: « L'impero romano — aere perennius — è la più grandiosa forma di organizzazione — in mezzo a difficili condizioni — che sia mai stata raggiunta fino a oggi, a confronto della quale tutto quanto la precedette, tutto quanto le venne dopo, è frammento, abborracciatura, dilettantismo (...) L'impero romano fu il grande SÌ a tutte le cose, divenuto visibile come *imperium romanum,* visibile a tutti i sensi, il grande stile divenuto non più semplice arte, ma realtà, verità, vita » (*L'Anticristo,* nn 58/59).

Nietzsche sarebbe stato scosso nell'udire Savonarola dire: « Un giorno un dotto francese — probabilmente il Commines, al seguito di Carlo VIII, ndr — mi chiese la differenza tra l'uomo e la bestia. Risposi: tre, la figura di uomo, l'immaginazione creatrice, la parola » (Sui Salmi I, p. 73, n 16). Questa è la romanità, e neppure i Romani la espressero in modo così geniale.

Nel frattempo, sotto Pietro il Grande († 1725), sorgeva la Russia moderna, nella consapevolezza di avere in Mosca la Terza Roma. Di quella coscienza, un secolo dopo, è immagine viva il seguente testo di Gogol († 1852): « Allorché arrivai a Roma per la terza volta, essa mi apparve più bella che mai. Mi sembrò di rivedere la mia Patria, da cui mi fossi allontanato da molti anni, abitata solo dal mio pensiero. Dirò meglio: non la mia Patria, ma la Patria del mio spirito io rivedevo, là dove il mio spirito aveva vissuto prima di me, prima ancora che io venissi al mondo » (*Roma,* incompiuta). E Tol-

stoi: « Sì, respirare liberamente. Partire per l'estero, per Roma » (*Risurrezione*, cap. 28).

Gli Inglesi moderni, come nel medioevo, hanno coscienza di essere i veri eredi di quella romanità. Le tragedie di soggetto romano, rivelano in Shakespeare quel concetto. Siamo al tempo del Rinascimento britannico († 1616). Nel 1961, in visita ufficiale a Torino per il centenario dell'unità d'Italia, la Regina Elisabetta II d'Inghilterra teneva a Palazzo Madama un discorso nel quale ricordava che gli Inglesi avevano goduto di quattro secoli ininterrotti di pax romana quando non erano ancora Nazione: come a dire che l'Inghilterra è nata romana.

Un altro Inglese che fa il paio con Belloc, Karl Chesterton († 1936), scrive: « Senza insistere sulla sua essenza formidabile, bisogna fare forza sul concetto che anche la Roma repubblicana era considerata da tutti gli europei come qualcosa di mistico, ancora molto tempo dopo l'avvento del Cristianesimo. L'opinione limite fu forse professata da Dante; ma il medioevalesimo ne fu pervaso e persuaso, e la modernità tuttavia ne risente. Roma fu considerata come un compendio dell'uomo, possente anche se caduta, poiché era il culmine di quanto l'uomo avesse mai realizzato » (*Piccola Storia d'Inghilterra*, cap. 1). E il Belloc, nel libro già citato: « Nella moderna Inghilterra si scoprono talora frammenti di qualche pavimento romano. Si tratta di anticaglie che sminuiscono più che non accrescano la realtà di Roma, poiché fanno apparire distante ciò che invece è ancora così vicino, e morto ciò che è ancora vivo » (p. 30). Il Belloc è peraltro noto per la tesi da lui assai bene documentata, che la romanità, anzi lo stesso impero romano, vive tuttavia, perché tutto ciò che c'era di vero, buono e bello fu assunto dalla Chiesa cattolica nelle sue forme eterne.

II - ROMANITÀ DELLA CHIESA

Insegnando il catechismo nel deserto, Mosè rivelò a Israele che Dio aveva creato il mondo e l'uomo al centro come suo signore; e avendo l'uomo peccato, Dio l'aveva privato del dono della grazia (della sua amicizia) che manteneva integra la natura dell'uomo indirizzandola a essere consorte con quella di Dio. Questo era contenuto nella simbologia dell'albero del frutto della vita (*Gen.* 2, 9. *Apoc.* 22, 2).

Dio però — continuava Mosè — promise subito la restaurazione, compendiando l'evento nel simbolo di una donna (la

Donna) la cui progenie sarebbe stata in lotta continua con quella del diavolo, al quale infine avrebbe schiacciato il capo con il calcagno.

Gli Ebrei capivano poco o nulla di tale catechesi, se non il proprio meraviglioso tornaconto; come d'altronde noi siamo portati ad equivocare in modo ancora più raffinato — poiché siamo coltissimi — se non ci fosse la Chiesa a catechizzarci: quella Donna è l'Immacolata Concezione, la sua prima semente è Gesù Cristo vero Figlio di Dio — l'Albero del frutto della Vita (l'Eucarestia) — e la semente successiva è la Chiesa visibile, di cui diremo abbondantemente.

Ma torniamo a Mosè nel deserto. Israele lo seguiva strascicando, rimpiangendo a tratti la schiavitù d'Egitto, dove almeno c'erano cipolle. Eppure la promessa antica si stava realizzando adesso, dopo il passaggio prodigioso del Mar Rosso in cui Israele fu battezzato (*1 Cor.*, 10, 2). S'andava verso la Terra Promessa, l'Eden nella riconquistata alleanza con Dio. I Santi di Israele, nella linea degli antichi Patriarchi — Enoc, Noè, Abramo — mantenevano precisa la prospettiva in Dio, ma non così il Popolo.

Col tempo la Terra Promessa divenne un Regno e su quel trono i Profeti annunciavano che si sarebbe assiso il Messia, e che il suo regno non avrebbe avuto più fine. E quando il Messia venne, i capi-farisei furono sconcertati dalla sua dottrina che parlava di tutt'altro, vale a dire del regno dei cieli. Così fecero crocifiggere il Messia.

Pertanto, quando Gesù fu arrestato, « Tutti i discepoli lo abbandonarono e fuggirono » (*Mt* 26, 56). Certamente giuocò la tremarella, ma il movente principale fu il crollo delle loro attese. Lo dicono chiaro e tondo i due discepoli sulla via di Emmaus, allo Sconosciuto che gli si era affiancato e chiedeva della loro tristezza e della loro agitazione: « Tu solo sei così forestiero da non sapere ciò che è accaduto in questi giorni a Gerusalemme? (...) Noi speravamo che Gesù di Nazareth fosse colui che deve liberare Israele » (*Lc* 24, 18-21).

Il Messia risorto sembrerà riaccendere le speranze, sicché al momento dell'Ascensione, « quando ancora qualcuno dubitava » (*Mt* 27, 17), i discepoli chiedono in coro, come per farsi coraggio: « Allora, Signore, è adesso che ristabilisci il Regno di Israele? » (*Atti*, 1, 6). A questa richiesta, che a noi sembra l'estremo saggio della proverbiale durezza di quella gente (*Mc* 9, 18; 6, 52), Gesù risponde: « Non spetta a voi di conoscere i

modi e i tempi che stanno nella potestà del Padre » (*Atti*, 1, 7). Dunque è una sconcertante conferma, pur spostando il sito di prospettiva alla fine dei tempi.

E venne la Pentecoste. Il primo a prendere la parola in piazza, con sorprendente eloquenza, autorità e coraggio, è Pietro. Parla agli Ebrei e a tutti coloro che si trovavano a Gerusalemme, il campionario delle genti dell'Impero (*Atti*, 2, 14); e nel secondo discorso entra deciso nel nocciolo della questione: « Gesù è trattenuto in cielo fino al compimento della rigenerazione universale annunciata da Dio per bocca dei suoi santi profeti dell'antichità » (*Atti*, 3, 21). Il Regno di Israele resta un mistero che Gesù lascia velato: ora si tratta di battezzare tutte le genti nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (*Mt* 28, 19/20) e di dare testimonianza a Gesù scalarmente da Gerusalemme, in Giudea, in Samaria, fino ai confini del mondo (*Atti*, 1, 7).

L'Antico Testamento terminava a Gerusalemme; da Gerusalemme il Nuovo prende la via di Roma. Il mistero del Regno di Israele s'annoda a quello della Storia delle Nazioni che, dopo Cristo, comincia da Roma (*Rom.* XI).

Torniamo al catechismo di Mosè nel deserto del Sinai.

Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, « e maschio e femmina li creò ». Poi disse alla prima coppia umana: « Siate fecondi, moltiplicatevi, riempite la terra e assoggettatela » (*Gen.* 1, 27/28).

Dunque, l'uomo è sociale per natura sua: prima la famiglia, poi tutte le forme di convivenza civile, fino alla « polis » greca e alla « Societas universalis» romana. Descrivendo il giudizio universale, l'Apocalisse parla di una « moltitudine incalcolabile d'ogni gente, tribù, popolo e lingua » che, tra l'altro, sono il numero incalcolabile dei salvati (*Apoc.* 7, 9).

Senza vanificare la persona dell'uomo, anzi mantenendola come pernio del creato, il piano della salvezza si muove sulla traccia sociale, perché quella è la natura dell'uomo. La Rivelazione scritta ci istruisce fin dall'inizio circa la selezione tra stirpi e nazioni finché si giunge al popolo ebraico da cui dovrà nascere il Messia. La selezione è tutta a nomi e cognomi, che spesso indicano dinastie, forse epoche storiche, tutti caposaldi dell'Unico atteso.

Venuto il Messia, i più santi destinatari restano stupiti della ricchezza dei motivi che Egli rivela nel contenuto del

piano della salvezza. Egli è veramente l'iride dei sette colori che apparve in cielo dopo il diluvio. Il « Magnificat » di Maria esprime il vittorioso rapimento di tale Rivelazione. Prima di tutto il Messia è il Figlio di Dio a cui bisogna assimilarsi per restaurare l'Alleanza con Dio, la quale si consuma nella perfetta unità con il Padre che Gesù stesso rivela come prima Persona della SS. Trinità. Il Regno di Israele, ossia il Creato, verrà restaurato come conclusione di una nuova creazione, quando Dio « farà nuove tutte le cose » (*Apoc.* 21, 5), nel senso che S. Tommaso precisa concludendo la *Summa contra Gentes*: « ... Haec species mundi quae nunc est cessabit, substantia vero remanebit » (*Lib.* IV, cap. 97, 2 capov. in fine. Vaticano II, *G.S.* nn 37/39). Infine elegge tra lo stesso Israele un minuto gruppo di Eletti incaricati di diffondere in modo efficace e costruttivo la Buona Novella tra tutte le Nazioni. Rimaniamo a quest'ultimo punto.

L'uomo è sociale e storico, come abbiamo premesso. Perciò Gesù istituzionalizzerà i suoi Eletti come società perfetta, capace di penetrare capillarmente, a cuore a cuore, l'umana società, storicamente in perpetuo maestoso divenire, come batte il Cuore di Dio creatore di tutte le cose.

Gli Eletti costituiranno dunque un ceto sociale, ecclesiastico, una « chiesa », la quale, per essere perfetta, dovrà avere: un Popolo, e saranno altri eletti da tutte le Nazioni, scelti progressivamente con il sacramento del battesimo, distinguibili in eterno con il carattere sacramentale che tale elezione imprime; un'Autorità, e saranno i Dodici Apostoli, intorno a uno di loro di nome Pietro e rispettivi successori nei secoli; un fine, ossia la salvezza e l'unità di tutto il genere umano rigenerato, ricostruito, come detto; i mezzi adeguati, che sono i sette sacramenti, il magistero ecclesiastico, la predicazione di tutti — grazie all'investitura del sacramento della confermazione — le opere di misericordia corporali e spirituali a cui tutti sono tenuti, avendo ognuno la grazia e i carismi adeguati. Questa società è infallibile, indefettibile; da essa dipendono le vicende reali del mondo; non è però impeccabile, essendo fatta di buoni e di cattivi.

Questa società visibile è la primizia storicamente operante di quello che teologicamente si dice il « Corpo Mistico di Cristo », vale a dire tutti i predestinati — il cui numero è di gran lunga superiore a quello dei battezzati, essendo questi primizie e strumenti di salvezza (*S.T.* III, 38, 4, ad 3; 63, 1 e 4. Vaticano II, *L.G.* n. 11) — i quali costituiscono una sola mistica unità col Cristo. La teologia del Corpo Mistico di Cristo, co-

me realtà determinante il corso della Storia, è mirabilmente descritta da Pio XII nella sua enciclica « Mystici Corporis » (*A.A.S.* 20 luglio 1943, specialmente pp. 218, 220, 222, 224, 226).

Dopo Pentecoste, tale Società visibile istituita da Gesù Cristo, ossia le « primizie » operanti del Corpo Mistico, si mette in moto sulle strade del mondo e della storia. Matteo va in Etiopia, Filippo e Bartolomeo in Crimea, alle porte di quella che un giorno sarà la Russia, Tommaso in India. Andrea si ferma in Grecia. Pietro e Paolo puntano su Roma.

La Chiesa poteva voltare le spalle a Roma e a Israele, iniziando l'evangelizzazione da quei confini della terra che lo Spirito Santo aveva segnato come scenario della Bibbia: il Nilo e il Gange. Ma è una chimera. Dio è ordine e tutto doveva procedere secondo l'ordine fissato nel cosmo, nella natura delle cose — nei dolori della generazione — e nella Storia universalmente orientata all'« atteso delle Genti » (*Gen.* 49, 10). Prima di Cristo tutto aveva concorso alla nascita di Cristo; dopo Cristo tutto concorrerà alla conoscenza di Cristo e all'instaurazione ontologica di ogni essere in Lui. Da Roma la Chiesa visibile diffonderà secondo l'ordine civile la Buona Novella, procedendo per selezione, non più discriminante, ma progressivamente acquisiva — secondo i modi e i tempi (l'Ordine!) che sono nella potestà del Padre — di stirpi e di Nazioni.

Il Messia è secondo i Patriarchi, i Profeti, la Legge di Mosè e le Genealogie solenni di Matteo e di Luca; il Cristo Re è secondo gli Apostoli, i Santi della Legge Nuova, ricuperando ciò che era andato perduto, riportando a Dio l'uomo via via rifatto, la natura, il cosmo, la « justissima tellus » di Roma. C'è un punto escatologico in cui le due parallele s'incontrano: è bestemmia non riconoscere il Cristo, è antistorico e temerario ignorare la traccia di Roma. San Paolo mette severamente in guardia dal duplice errore (*Rom.* XI).

* * *

Al tempo di Costantino († 337), la Chiesa visibile già influenzava notevolmente l'Impero, e l'Impero era giunto a quella grandezza dopo di che è il tramonto. Il genio di Costantino intuì che la Chiesa possedeva una « vis » capace di salvare la romanità ove fosse venuta meno, e la santità di Papa Silvestro († 335) prese coscienza che la Chiesa romana custodiva nei forzieri di Dio i valori che la Storia aveva rivelati in Roma. Costantino si limitò a donare al Papa il fatiscente Palazzo del Laterano e qualche arido orto del contado, mentre egli emi-

grava nell'Asia proconsolare per fondare la seconda Roma con il suo nome. Era appena un palazzo che Costantino donava al Papa, senza alcun segno simbolico, poca cosa anche dal punto di vista politico e diplomatico. Ma così veniva al sole, per merito di Cristo e dei suoi Martiri, una formula che avrebbe d'ora in poi fatto da bilanciere alla Storia universale.

La Chiesa visibile si muove seguendo le vie del mondo conforme alla propria umanità, come Gesù, il Figlio di Dio, camminava sulle strade della Palestina come Figlio dell'uomo. Gli strumenti della Chiesa visibile sono anche un po' di territorio sovrano, che Dio può sottrarre a chiunque ad onore di chi al quale fu sottratto; un po' di denaro, per lo più elemosinato e anche guadagnato con duro lavoro; uomini con professioni, divise, di tutti i ceti; tutte le arti, le scienze, le tecniche, la cultura indispensabile secondo i tempi, al punto che nell'età del barocco fu un trionfo umanistico della Chiesa Romana.

Ma la Chiesa non è nata dalla carne o dal sangue o per volontà di uomini, ma da Dio, e porta agli uomini ciò che è di Dio. Tutto il resto in sopra più, come è insegnato nel Discorso della Montagna, la Carta del Cristianesimo.

L'identità della Chiesa è di essere il prolungamento ontologico dell'identità di Cristo che è il Verbo di Dio, il quale ontologicamente congiunge la natura umana e la natura divina, siccome l'identità del Verbo è quella stessa di Dio che solo è « Colui che è ».

Nel Verbo di Dio, insegna San Tommaso, tutte le cose create hanno il loro essere increato « simpliciter verius » (*S.T.* I, 18, 3, ad 3); compito della Chiesa è di generarle nell'ordine divino per opera di Spirito Santo.

Non è la Chiesa che diventa romana, ma è piuttosto Roma e la romanità che ricevono dalla Chiesa il loro essere divino, come è in Dio.

Agli uomini della Rinascenza Savonarola diceva splendidamente: «La congiunzione dell'umana natura alla Persona divina è maggiore cosa che l'unione dell'intelletto a Dio come suo oggetto. Perciò, dopo la Incarnazione di Cristo, gli uomini cominciarono a emergere in modo più evidente, e ad aspirare sempre più intensamente alla vera felicità » (*Il Trionfo della Croce*, p. 150, n 16). La romanità è questo albeggiare dell'uomo civile in Cristo.

Nel discorso conclusivo del Concilio Vaticano II, avendo

come tema l'umanesimo cristiano, Papa Paolo VI citava S. Caterina da Siena, l'eroina della romanità di Pietro, come vedremo, che dice: « Nella natura tua Deità eterna, conosco la natura mia ». Così la natura della romanità si riconosce in Dio.

In un altro testo Savonarola polemizza duramente con quei Giudei che stravolgono la Profezia di Daniele circa il Messia: « Quando dicono che il regno dei Romani esiste ancora, mentiscono. Chi non vede che il loro regno è scomparso? La Chiesa non può dirsi il regno dei Romani, come l'intendono ora e come l'intendeva il profeta Daniele. Il Regno della Chiesa è più spirituale che temporale, e milita con armi spirituali più che carnali. I Romani non ebbero mai tale superiorità spirituale come è nella Chiesa, per cui Roma non è più "Caput mundi" allo stesso modo che al tempo dei Romani, ma perché il Sommo Pontefice è il Capo di tutta la Chiesa, ossia di tutti i cristiani, e ha potestà da Cristo su tutto l'orbe universo, come Vicario di Cristo: intendendo il tutto quanto a potestà spirituale » (*Solatium itineris mei*, p. 155, nn 15 ss).

Nella Chiesa la romanità non viene negata, ma elevata verso le forme eterne, quindi divine. Il riflesso civile è assicurato, perpetuato, nell'ordine voluto da Dio.

* * *

Chiarito il problema storico, rimane ancora quello geografico che sembra l'ultima carta contro la romanità della Chiesa e quindi contro l'identità visibile e l'efficienza storica della Chiesa romana. Bene la romanità e Roma, dicono, ma perché perpetuamente fissa in quel luogo dove scorre il Tevere tra i sette colli? Una nuova Roma non potrebbe forse sorgere in capo al mondo e la romanità pullulare ovunque? È un sofisma, se vuol dire qualcosa.

Nessun Israelita sognerebbe mai di trasportare Gerusalemme altrove. È evidente l'assurdo per chi ha inteso che cosa rappresenta Gerusalemme per Israele nella proiezione dei Profeti e nella promessa ultima del Signore, pur rimasta enigmatica. L'enigma non è né nel nome né nella natura di Gerusalemme, ma negli eventi spostati al punto escatologico, l'ora del quale non è conosciuta neppure dal Figlio dell'uomo, Cristo in quanto uomo. Gli Arabi stanno dimostrando che a qualunque costo non lasceranno la Palestina, rivendicando la loro parte anche su Gerusalemme, stimandosi legittimi eredi di Ismaele, cui Dio fece quella promessa, dicono. Così, nessun tedesco, finché sarà un tedesco, potrà immaginare qualcosa di diverso

dalla «Vaterland», così com'è e in quel luogo. Si legga quello che dice Victor Hugo di Parigi! Spagnuoli e Portoghesi non identificherebbero mai un punto qualsiasi dei rispettivi imperi, con Lisbona o anche soltanto l'Andalusìa: Siviglia, Cordoba, Granada! Sono cose eterne, finché il tempo dura.

In realtà, « la creazione del mondo nel tempo non è dimostrabile ma lo crediamo solo per fede » (*S.T.* I, 46, 2). La materia prima da cui sorgono gli esseri composti, è un concetto metafisico reale, ma il cui principio immanente è in Dio Creatore oggetto di Fede. Ogni essere composto comporta questa materia prima « segnata » dalla quantità: è sensibilmente percepibile, ma porta con sé il mistero originario. Là dove l'essere composto si forma definitivamente, lì è il punto « geografico » in cui si ràdica l'atto di esistere della creatura, massimamente della persona umana. È il mistero della duplice origine che qui si annoda: l'origine dalla materia prima che è in Dio, e l'atto di esistere che è da Dio.

Parlando della fine del mondo e della sua immediata restaurazione, Gesù dice: « Ovunque sarà il corpo, lì si riuniranno le aquile » (*Lc*, 17, 37, nella versione della Volgata). Si può interpretare: dove rimase la materia prima « segnata » (il punto geografico), lì scenderanno le anime a rifare il proprio corpo.

Così è di Roma.

Il concetto di Roma e della romanità non è né escatologico né trascendente. È la grandiosa realtà dell'uomo nelle sue dimensioni di creatura, nell'ordine completo storico e civile, nel quale risplende l'uomo nella sua immagine e somiglianza di Dio.

Le aquile che scesero ad assicurare per i secoli l'identità di Roma e della romanità, furono i Santi della Chiesa di Cristo, visibile e operante principalmente in Pietro, il Vescovo di Roma. È l'Aquila di Cristo che dà vita e risurrezione a tutto ciò che in Lui e per Lui è stato fatto. « L'opera della Chiesa, dice il Vaticano II, terminerà soltanto quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose » (*L.G.*, n. 48).

Ma non è più il caso di indugiare, bensì il tempo di parlare finalmente della romanità di Pietro e dei suoi successori.

GIACINTO ARTURO SCALTRITI

IL MODERNISMO

(parte prima)

I. IL TRAVAGLIO STORICO E CRITICO DEL XIX SECOLO.
Psicologia e teologia - La crisi modernista - I corifei e lo sfacelo del dogma - Modernismo e cristologia - L'ispirazione di W. James

II. IL CRISTO DEL LOISY.
Il dogma laico e l'ingiuria ai canoni metodologici - Gli inizi - Il processo della coscienza - Storicità del 4° vangelo - Le singolarità del 4° vangelo - La questione di Giovanni il Presbitero

III. DI SCEMPIO IN SCEMPIO.
Il culmine del modernismo degenere - L'escatologismo - La parola alla storia - Lo stile del Vangelo e i due cicli del Regno - Cristo, Figlio di Dio in adozione, il Vicario di Jahve - La coscienza e la divinizzazione del Cristo - Le fonti - Autenticità dei documenti - Cristo Dio un parto di Paolo? - La coscienza dei primi fedeli e l'idea del Cristo Dio - L'apoteosi

IV. LA NATURALIZZAZIONE DEL MIRACOLO.
Caratteriologia dei miracoli - Santità del taumaturgo e scopo dei miracoli - Forze psichiche e forze occulte - Ossessi o epilettici? - Morti apparenti? - Le credenziali di Dio - I miracoli delle altre religioni: *a)* Buddha, *b)* Esculapio, *c)* Vespasiano, *d)* Apollonio e Maometto - Conclusione

V. IL NO ALLA RISURREZIONE.
L'invenzione dei discepoli - La teoria della allucinazione - Metodo spassionato di diagnosi - *Gio* XX, 3-10

VI. IL PROGRAMMA DEI MODERNISTI.
La ragione decapitata - Fideismo e immanentismo - Storia e fede - Chi è il Cristo? - I due a priori

VII. RASSEGNA DEI TESTI.
Naturalismo di Tyrrell - La brutalità del fatto: rivelazione, fede e dogmi - La fenomenologia dello spirito - La Chiesa - Regno di Dio, regno dello spirito - Messianismo e profetismo - La risurrezione

Psicologia e teologia

Dalla metà del secolo scorso ai nostri giorni la psicologia è stata oggetto di studi appassionati ed imponenti. Notevoli le conquiste scientifiche, indiscusse, di mezzo però ad una pleiade di aberrazioni, tributarie ad un metodo e spirito positivistico e fenomenistico. Donde pseudo costruzioni filosofiche a scapito dell'autentica antropologia.

Prevalse sulla classica psicologia razionale, sino a sostituirla, la psicologia sperimentale, non aperta se non a dati empirici, disattesi gli aspetti psichici, che l'indagine biologica vanificava sistematicamente.

Così la psicanalisi di Freud ridusse in tronco la vita psichica a mera espressione di Heros, l'istinto erotico. Lì, matrice l'Heros, insorgono e s'evolvono tutte le forme della vita umana, dalle più umili alle più alte, come la moralità e la religiosità.

Attraverso lo studio del sogno, inventariando il lugubre bagaglio di inversioni e perversioni dell'istinto, Freud elaborò una *psicopatogenesi* a carattere esaustivo, fulcro il sesso, sede il subconscio, con minimo spazio per la coscienza di fronte all'empito di un « inconscio » a vastissimo respiro.

Sottobosco torbido e inquieto, buio, succubo al cieco istinto erotico, attuoso in linee vuoi individuali, vuoi ereditarie o filogenetiche, l'« inconscio » costituisce il *Sé*, egemone, che tenderebbe a invadere di più in più la coscienza, ove s'affaccia l'*Io* etico.

D'altro verso, argine contro l'Heros, Freud pose il preconscio, vigile scolta, somma di reagenti dovuti all'educazione, alla religione e alla civiltà.

Laddove l'« inconscio » riesce ad irrompere nella coscienza, allora l'Heros si sviluppa in forme elevate di arte e di mistica.

L'Inconscio divenne il *leit-motiv* degli psicologi, anche se Adler, Jung e Myers cercarono di temperarlo e nobilitarlo.

Freud e discepoli, dal Rank al Berguer, coinvolto il mistero di Gesù in chiave di psicanalisi, unitamente a W. James che, tematizzata la teoria del subconscio in termini fideisti, apriva la via a una teologia psicologica, diedero non lieve impulso, tra i teologi protestanti, alla genesi di un florilegio d'ermeneusi audaci sul Kenoticismo, in Germania prima, poi in Inghilterra. Pure il mondo cattolico fu scosso. Non pochi indulsero a compromessi.

Un ampio esame al riguardo noi abbiamo già fatto in due volumi previ. A quelli rimandiamo quindi i lettori (1).

Passiamo pertanto a delineare la crisi modernista.

La crisi modernista

Al clima diffuso della kantizzazione attinge il modernismo degli ultimi anni del XIX e all'esordio del XX secolo, indettato dal connubio d'un problema e di un alone filosofico-religioso.

Il problema emergeva dall'enorme travaglio storico e critico del XIX secolo: in che modo concepire il rapporto nel quale spiccavano le differenze, se non la degradazione, tra la realtà primigenia del cristianesimo e gli schemi dogmatici, nonché giuridici e liturgici, apparsi più tardi, strutture ulteriori della sua vita?

Evoluzionismo e kantismo definivano l'atmosfera filosofica: teso l'evoluzionismo a identificare l'ovvio, plausibile sviluppo di virtualità recondite con l'evoluzione trasformista; teso il kantismo a misconoscere il noumeno, ripudio dei poteri congeniti alla ragion pura, a beneficio d'una affermazione pratica di istanze esistenziali.

L'alone religioso, in ultimo, era pervaso dal desiderio spasmodico di comprendere l'epoca moderna, i rivoluzionari aneliti d'un mondo nuovo. Il desiderio sbrigliò incontenuta l'ambizione apologetica dei modernisti, un programma analogo all'indirizzo ardito dei semi-razionalisti che dominò la prima metà del XIX secolo.

Invalsero, denominatore comune del modernismo, due canoni:

a. La distinzione o, piuttosto, la separazione tra *fede* e *credenza,* non essendo la credenza se non la struttura ideologica della fede, vaga enunciazione concettuale, estrinseca e giocoforza mutevole.

b. La riduzione del rapporto tra i dogmi e l'oggetto di fede ad un rapporto di simboli a realtà (2).

(1) Cfr. L. G. ROSSI, *L'ombra di Freud,* I, Psicologismo e fede; II, *Spunti di Cristologia psicologica;* RENOVATIO, Genova 1978 e ss.

(2) Cfr. M. D. CHENU, *Le sense et les leçons d'une crise religieuse*: «Vie intell.», XIII, 10 Dic. 1931, pp. 356-80.

In queste condizioni i modernisti avanzavano una teoria non solo del dogma e delle formule dogmatiche, ma della Rivelazione divina. Per mantenere infatti la religione indipendente da categorie filosofiche giudicate fluide, relative, se non fittizie, si finì con lo staccarla dall'intellettualità stessa, spogliandola dell'indole ontica di *rivelazione,* celeste appannaggio di idee autentiche a livello di *verità* superne e inconcusse.

I corifei e lo sfacelo del dogma

A. Loisy († 1940) denunciava, sin dal 1902-1903, le invenzioni che falsavano la « teologia erudita », chiusa in una personificazione antropomorfica di Dio, e non ascriveva alla rivelazione se non un bagaglio di aspirazioni segrete, le intuizioni di fede dell'umanità evolventesi e maturatasi di volta in volta. Vide nei dogmi semplici chiose o glosse della « fede » in germe di questa coscienza religiosa (3).

Seppur più mistico, con spunti di indubbia spiritualità, G. Tyrrell († 1909) denuncia, anch'egli, gli intimi nessi tra il substrato della fede e le formule intellettuali che lo chiarirono lungo il corso dei secoli, ma nelle formule, non scevera e non enuclea valore alcuno di idee, cioè il valore concettuale della rivelazione divina.

La rivelazione, in Tyrrell, non è un sistema di idee, sibbene un messaggio profetico recepito in seno alla coscienza religiosa.

Il *Depositum custodi* non comporta, per la Chiesa, la salvaguardia d'un corredo di verità sacre che la teologia svilupperebbe dialetticamente, ma l'obbligo e l'impegno di tutelarne lo spirito. Comunque, se le formule garantiscono lo spirito indenne, il loro rapporto con la rivelazione non è quello di espressioni intellettuali a dati noumenici, bensì un rapporto di rappresentazioni simboliche, utili, non di rado necessarie, al servizio di arcane ispirazioni animanti ogni fedele e la Chiesa tutta (4).

Favorì l'espandersi del modernismo Ed. Le Roy († 1954), ligio al cardine di un'evoluzione dei dogmi.

---

(3) Cfr. A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise,* Parigi 1902; *Autour d'un petit livre,* Parigi 1903; *Mémoires,* 3 voll., Nourry 1930-31; *La valeur humaine du Christianisme:* « Rev. de Métaphis. et Mor. », ott. 1934, pp. 531-33.

(4) Cfr. G. TYRRELL, *Rev. prat. d'Apolog.,* IV, 1907, pp. 499-526 (risposta al P. Lebreton); *Suis-je catholique?,* Nourry 1909.

La sua indagine apologetica svincola il dogma da una filosofia ch'egli reputava ormai scaduta, absona, inassimilabile alla mentalità dei contemporanei. Vacue formule intellettuali, specie di teoremi in cui s'occulti la dimostrazione, i dogmi, oltre non dir più nulla, divenuti dannosi ai fedeli, esigevano un riesame « ab imis » che ne reinverginisse il senso genuino.

La positività e l'essenzialità del dogma designa precipuo un senso *pratico*, l'indicazione imperativa d'uno stile di condotta: il rapporto con Dio dev'essere rapporto di persona a persona, il dialogo *Io-Tu* in amorosa correlazione di scambi intersoggettivi.

« La realtà implicita nei dogmi, si avvicendino o no molteplici le formule, avalla legittima e salutare la condotta imposta » (5).

La condotta imposta urge norma di vita. Se la rappresentazione formulata rispecchi puntualmente l'indicazione imperativa di condotta, idonea ad esprimere la positività e l'essenzialità del dogma, spetta alla Chiesa dichiararlo.

Sennonché la Chiesa giudicò che la teoria di Le Roy non adeguava la coscienza ch'essa ha, laddove formula un dogma, di porre un'affermazione *concettuale*, sì da tradurre in modo *proprio*, anche se non univoco, incompleto, la realtà dei misteri rivelati, la positività e l'essenzialità del dogma, in parametri non già filosofici, fissi e indiscussi ma di fede.

Certo in Le Roy il rapporto tra le formule dogmatiche e la realtà era più d'un rapporto simbolico — e, a tal riguardo, Le Roy non fu modernista —; non era però un rapporto di espressione concettuale propria. Rimase nei limiti d'una enunciazione in chiave pratica, di un'indicazione valida di condotta.

Le Roy non fu modernista, in quanto affidò il rapporto di traduzione ai canoni o regoli della sua filosofia, che racchiudevano chiara l'istanza di verità a titolo noumenico.

La Chiesa si sporge al di sopra. Colloca l'istanza di verità sul piano dell'enunciazione concettuale, vi situa la rappresentazione medesima.

Agnosticismo kantiano, Immanentismo, Evoluzionismo, Pragmatismo e Simbolismo innervano — al tandem — il Moderni-

(5) ED. LE ROY, *Dogme et critique*, Parigi 1907, p. 25; cfr. *Ib.*, pp. 33-34. In seguito il Le ROY attenuò e affinò le sue posizioni: cfr. *Le Probl. de Dieu* (1929) e *Introd. à l'étude du probl. relig.* (1944).

smo, colluvie di errori atti a demolire alle basi non solo il Cristianesimo, ma la religione in genere.

Drastica la condanna di Roma circostanziò e colpì gli errori.

L'Enc. *Pascendi* di Pio X, 7 sett. 1907, n'offerse lo spoglio lucido e sagace, in linee d'obiettività fotografica, che tutti, compresi i non cattolici, riconobbero.

Sfatò le subdole dottrine vuoi d'una elaborazione dei dogmi dalle formule abbozzate agli esordi, attraverso le quali i primi cristiani vissero la fede, limpidamente, non già a livello di credenza; vuoi d'un rapporto simbolico tra i dogmi e l'oggetto d'esperienza religiosa; vuoi del dogma suppedaneo all'evoluzione dei tempi (cfr. Dz. 2078-80, 2089).

Di poco antesignano il Decr. *Lamentabili,* 3 luglio 1907, sconfessava in merito la concezione pragmatista (cfr. Dz. 2026), più remoto il *Sillabo* di Pio IX, 8 dic. 1864, n'aveva intuito la genesi (cfr. Dz. 1705).

Più tardi l'Enc. *Humani generis* di Pio XII, 12 agosto 1950, ribadirà la condanna (cfr. Dz. 3009-12: AAS, XLII, 1950, pp. 565-67).

La Chiesa di Roma riconsacrò così e suggellò la classica, stereotipa nozione di dogma, in ossequio all'unanime Tradizione. Verità e realtà salutifere, i dogmi inalveano l'obiettiva Rivelazione divina, sostanziano la fede e infeudano la vita, né muteranno mai di senso, immuni dai flussi delle idee umane: fermo resta il senso che sempre diede loro e continua a dare l'universale magistero infallibile (6).

Modernismo e cristologia

Abolita con la critica storica e biblica la divinità di Cristo, i modernisti si sforzano di ristabilirla psicologicamente per via di fede-sentimento.

---

(6) Cfr. *I Cor.* I, 10; CLEM. ROM., *I Cor.* XX, 10; LX, 4; LXI, 1; LXIII, 2; LXV, 1; IGNAZIO, *Ad Phil.* XI, 2; *Ad Eph.* IV, 2; XIII, 1; IRENEO, *Adv. haer.* III, 24, 1; AGOST., *De civ. Dei* X, 23; S. TOMMASO, *S. Th.* I, q. 31, a. 2; q. 39; a. 7; II-II, q. 11, a. 2; *Sent. lib.* IV, d. 13; *Dz.* 786, 975, 1788, 1792, 1800, 1818; E. DUBLANCHY, *DTC,* t. VIII, col. 1575; L. G. ROSSI, *L'ombra di Freud,* I, *Psicologismo e fede,* o.c., cap. 1; R. ARNOU, art. *Platonisme des Pères,* in *DTC,* t. XII, coll. 2258-2391 e J. DANIELOU, *Message évangélique et Culture hellénistique aux II et III siècle,* Desclée et Cie, che rispondono all'accusa di ellenizzazione del cristianesimo da parte di Ed. Hatch e di A. von Harnack; R. GUARDINI, *Vie de la Foi,* Ed. du Cerf 1951, pp. 102-115.

La furia dissacratrice del Loisy non ha riscontri (7).

Egli reputa il Cristo dei Sinottici un semplice uomo, alla stregua di ciascuno di noi, né più né meno. Devesi la divinità ad un'evoluzione religiosa, teatro e causa la coscienza dei primi cristiani (8).

L'evoluzione si elabora in Paolo e nel 4° Evangelo grazie ai plagi del Logos di Filone. In seguito i Concili di Nicea, Efeso e Calcedonia faranno la sintesi, fissando lo schema dell'unione ipostatica: Cristo, l'una Persona del Verbo, in due nature.

La fede in Cristo Dio, il dogma quindi, si radica e lievita nell'idea messianica, che in stadi progressivi ossessionava la coscienza psicologica di Gesù.

Da secoli ardeva in Israele l'idea d'un Messia redentore. Pregna l'anima di entusiasmi mistici, Cristo la assimilò e la connaturò in sé. Di più, siccome l'idea di Messia era connessa all'idea di Figlio di Dio, Cristo giunse alla convinzione d'essere Messia e Figlio di Dio in funzione dell'escatologia che inaugurasse la regalità di Jahve. Il culto e le tradizioni ebraiche, peraltro, lungi dall'ascrivere al titolo messianico di Figlio di Dio la filiazione eterna del Verbo, non vi ravvisavano se non privilegiato un rapporto morale col Padre (9).

A precedere in Cristo fu la coscienza di Messia, che svolse di prosieguo, efformò la coscienza di Figlio di Dio, seppur il Loisy non escluda la possibilità d'un'inversione d'ordine (10).

La critica storica e biblica, nonché singolarissima, unica la psicologia dell'Uomo-Dio — artefici all'unisono teologi ed esegeti — smontarono l'arbitraria ed empia costruzione di Loisy.

Paolo, i Sinottici e Giovanni evidenziano la divinità del Cristo, non disgiunta dalla messianicità, subito affulgente la coscienza al riguardo, scevra d'incertezze e oscitanze, stimoli fantastici, illusioni, suggestioni, aliena da parabole ascensionali, giammai scossa o sorpresa.

A crescere un po' alla volta non è se non la fede dei discepoli, attenendosi Gesù ad ovvi criteri pedagogici che opportuni, secondo i casi, scalavano la manifestazione dell'Essere:

---

(7) Cfr. oo.cc. e *Le quatrième Evangile*, Parigi 1903.
(8) Cfr. *Autour d'un petit livre*, o.c., p. 117.
(9) Cfr. *L'Evangile et l'Eglise*, o.c., pp. 56-57.
(10) Cfr. *o.c.*, pp. 55-56.

« Bref, le seul développement qu'on puisse constater dans les évangiles, c'est la croissance, dans l'âme des disciples, de leur foi en leur Maître, nullement celui de la foi du Maître en sa mission » (11).

I nefasti errori di Loisy, destituiti d'ogni credibilità scientifica, epigoni del liberalismo protestantico di Sabatier e del razionalismo di Harnarck, non sfuggirono ai fulmini del Magistero:

a. *Divinitas Jesu Christi ex Evangeliis non probatur; sed est dogma, quod conscientia christiana e notione Messiae deduxit.*

b. *Doctrina de Christo, quam tradunt Paulus, Ioannes et concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea, quam Jesus docuit, sed quam de Jesu concepit conscientia christiana.*

c. *Christus non semper habuit conscientiam suae dignitatis messianicae* (12).

L'ispirazione di W. James

Questi i capisaldi della pseudo cristologia di Loisy.

A stringere i nodi, il modernismo di Loisy, di Tyrrell e di Le Roy si rifà pedissequo al « subconscio », o *esperienza religiosa* di W. James, l'intima esperienza di Dio, personale e arazionale, ch'egli definì « pragmatismo », d'un valore puramente utilitaristico (13).

Egli distingue la coscienza, chiara consapevolezza dei nostri atti, dal subconscio, grossa miniera di segrete risorse, la zona d'ombra dell'anima, ove confluiscono e si compaginano idee e sentimenti, di cui l'Io appena avverte oscuri, se non adiafori, i contorni, le flebili voci.

---

(11) L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, Ed. 14, Parigi 1931, II, p. 85. Cfr. M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu, d'après les Evangiles Synoptiques*, o. e ll. cc.; K. ADAM, *Gesù il Cristo*, Ed. 4, Morcelliana 1944, pp. 89-96, 134-168; J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus Christ*, Parigi 1946, cap. IX ss., p. 399 in nota, ove cita lo Swete; F. PRAT, *La théologie de St. Paul*, Parigi 1930, I, p. 436; L. TONDELLI, *Gesù secondo S. Giovanni*, Torino 1944.

(12) Decr. del S. Uffizio *Lamentabili*, Prop.ni 27, 31, 35: *Dz.* 2027, 2031, 2035. Cfr. l'esposizione e il commento di M. LEPIN, *Christologie*, Parigi 1908.

(13) Cfr. W. JAMES, *The Varieties of religious experience*, New York 1902; L. G. ROSSI, *L'ombra di Freud*, I, *Psicologismo e Fede*, o.c.

Fecondi e arcani fervono i dinamismi del subconscio. Selezionano in classi le idee e i sentimenti sì che corrispondano alle molteplici attività dell'uomo. Non di rado alcuni dati del subconscio invadono la coscienza. Appaiono allora nitidi, reso consapevole l'Io in termini di autocontrollo. Si responsabilizzano.

Se poi a invadere la coscienza sono i dati religiosi del subconscio, esplode l'esperienza del sacro. È l'unione e comunione con Dio che agisce in noi, al di là della sfera sensoria, libero l'uomo di scorgervi sia una Realtà trascendente sia l'Assoluto immanente nell'Io.

Previa a qualsiasi riflessione o calcolo, prodotta dal subconscio, la religione è pura esperienza psicologica. I dogmi, il culto esterno, le istituzioni ecclesiastiche non rappresentano se non infrastrutture, per giunta supernumerarie, aleatorie, dai ruoli in ultima analisi pleonastici.

Varia, da individuo a individuo, l'esperienza psicologica del sacro. Varia nel metro e nell'entità emotiva. Pochi la vivono all'acme, capaci di nobilitarne gli impulsi, d'estrinsecarli egregi. Lo spirito in fiamme, colmo di mistici entusiasmi, essi s'impongono, iniziatori d'un più ricco indirizzo d'intimo rapporto con Dio.

Conformi ai gradi d'efficacia pratica, s'affermano i nuovi indirizzi, poiché misura della verità non è se non l'azione (pragmatismo).

Discepoli di W. James, i modernisti riducono la rivelazione divina agli stimoli del sentimento religioso che, a volte, deflagra tra le latebre del subconscio, donandoci l'esperienza del sacro. Una tal emozione psichica fa insorgere immagini e concetti, veicoli di catechesi ai fratelli:

« La rivelazione divina — scrive G. Tyrrell — si dispiega, auspice il Dio immanente, in un monologo dell'anima. Sempre. Siamo noi a illuminare noi medesimi. Arride la verità a nostro uso e consumo » (14).

Repellono i modernisti una rivelazione dall'alto, mediata da terzi. Dio è ovunque — dicono. Dentro di noi. Nell'anima quindi Dio si rivela, a tu per tu, attraverso l'esperienza psicologica del più intimo rapporto di vita.

---

(14) G. TIRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, Londra 1907, p. 281. Cfr. A. SABATIER, *Esquisse d'une philos. de la religion*, Parigi 1897, pp. 32, 34-35, 44.

Sublime fu la rivelazione in Cristo, che l'irradiò alle masse. E le masse l'accolsero e l'accolgono, rivivendone i fastigi dell'intimità.

Aperta dentro di noi ad ogni ritmo, esauriti orizzonti ed abissi, la più consona allo spirito umano, la religione di Gesù emerge sulle altre. Unica. Nondimeno, nei dati di fondo, le scaturigini, non differiscono le polimorfe fedi. Essenzialmente cioè incentivano tutte il sentimento religioso in ordine ad una esperienza e coscienza del nostro rapporto con Dio.

Ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu... Ce qui fut, à un moment donné le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on le suppose, d'un rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal (15).

II - IL CRISTO DEL LOISY

Il dogma laico e l'ingiuria ai canoni metodologici

La filosofia contemporanea, non la storia meglio conosciuta, riaccese le sopite problematiche attorno al Cristo (16).

Figlio d'un pensiero agnostico, antimetafisico, il liberalismo protestantico guadagnò alla critica acattolica il modernismo. Reinvalse l'a priori di ferro, l'infausto dogma laico dell'inammissibilità al soprannaturale, che, guidate le ricerche dei razionalisti, n'aveva indettato le conclusioni ben più che i documenti storici, sino a respingere testimonianze indubbie, sino a sopprimere e stravolgere i primordi genuini, certissimi, laddove, in spregio ai più elementari canoni metodologici, ipotesi strane, al di là di indizi seri, improvvisavano e conclamavano la soluzione di comodo.

Nonostante la forte personalità degli agiografi, i quattro Vangeli non risuonarono isolati, avulsi dalla cattedra apostolica e dalla fede dell'assemblea dei primi cristiani, ma, avvinti strettamente al messaggio dei Dodici, ne riflettevano i conte-

(15) A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, o.c., pp. 195-196, 198-201. Cfr. *Dz.* 2020, 2022, 2075, 2145-47.

(16) A. LOISY, *Auteur d'un petit livre*, o.c., pp. 128-129.

nuti con scrupolosa esattezza. Si spiega così, subito, universalizzata, la loro autorità ai vertici. Il che ammisero i fautori del razionalismo biblico. Lungi dal muovere agli agiografi l'accusa di falsificazione, attribuirono invece all'assemblea dei primi cristiani un'alterazione circa la storia e il pensiero di Gesù.

L'alterazione obbedirebbe ad un fenomeno costante: tradizione non n'ha che non s'alteri in breve spazio di anni, se lo scritto non la inglobi e la fissi al suo esordio.

Su difetti e macule d'uomini straordinari a poco a poco cala un velo. L'euforia a caldo, ancor vividi entusiasmi e fascini, enorme il prestigio, n'amplificano le virtù, enfatizzano in parametri d'eccezione le gesta. Si sbriglia la fantasia. Offusca la ragione. La storia diviene mito. La fede e l'amore effigiano l'eroe non come fu, ma come vorremmo che fosse. All'unisono soggiace a metamorfosi il pensiero del Maestro, arricchentesi di idee maiestatiche.

Sennonché un tal fenomeno incide costante, ma relativamente, di mezzo a deroghe frequenti. In caso contrario nessun fatto dell'antichità si salverebbe dall'alterazione, preda del dubbio l'intera storia.

Consta, sì, che affiorassero tra i primi cristiani congetture bizzarre, peregrine, paradossi d'esegesi sul pensiero e la storia di Gesù. Lo attestano sia i libri apocrifi sia le eresie all'alba del II secolo. Anzi, vivevano gli stessi Apostoli, e già alcuni proseliti svisarono la dottrina ufficiale con spunti di speculazione giudaica e di alessandrinismo (cfr. *Col.* II, 4-15; *I Gio.* II, 18-23; IV, 1-5; *II Gio.*, 7-11).

Sorsero le deformazioni ai margini della Chiesa, non accolte se non da un numero esiguo di fedeli. Fulminea peraltro, efficace, l'autorità gerarchica le bandì senz'ambagi.

Se poi esaminiamo la documentazione di fede che accompagna la Chiesa Madre da Paolo a Ireneo, troviamo una colluvie di asserti e moniti, i più severi, a non demordere d'un iota dalle fonti, ineccepita l'originaria tradizione (*Gal* I, 7-8; *Col.* II, 4-15; *Tit.* III, 911; *I Tim.* VI, 3-5, 20-21; *II Tim.* II, 1-2; *I Tess.* II, 13; *I Cor.* II, 2; *Rom* VI, 17; XVI, 17-19; *I Gio.* II, 18-23; IV, 1-5; *II Gio.* 7-11; *Didachè*, VI, 1; F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, Tubinga 1901, I, p. 16; cfr. *Ib.*, IV, 13 e XI, 1-2; FUNK, *o.c.*, pp. 14, 24-26; *Lett. Pseudo-Barnaba*, XIX, 11: FUNK, *o.c.*, p. 92; CLEM. ROMANO, *I Cor.* VII, 1-2: FUNK, *o.c.*, p. 108; IGNAZIO, *Ad Trall.* IX, 1: FUNK, *o.c.*, p. 248; *Ad Smirn.* IV, 1: FUNK, *o.c.*, p. 278; *Ad Ephes.* IX, 1: FUNK, *o.c.*, 220; POLI-

CARPO, *Ad Philipp.* VII, 1: FUNK, *o.c.*, p. 304; IRENEO, *Adv. Haer.* III, 3, 4: PG VII, 853-54; *Ib.* IV, 33, 8: PG VII, 1077; *Ib.* I, 16, 3: PG VII, 633-36; ORIGENE, *C. Celsum* I, cc. 9 e 26: PG XI, 672 e 768 ss.; *Ib.* VI, 10-12: PG XI, 1305-1308).

Custode e vindice dell'originaria tradizione, geloso, drastico, in linea di continuità fluente, lo spirito che animava la Chiesa Madre non diede adito ad alterazione alcuna riguardo al pensiero e alla storia di Gesù.

L'indiscussa autorità degli Apostoli, testimoni « de visu et de auditu », impedisce di giudicare il valore storico del Cristianesimo *ab imis* in base ai criteri che si applicano al florilegio delle religioni, le cui origini si perdono nel buio dei secoli.

Di più. Se, quando comparvero i Vangeli e i libri neo-testamentari, le chiese tutte non esitarono ad abbracciarne l'ufficiale dottrina, ciò devesi ad una tradizione già fissatasi in piena corrispondenza di contenuti.

Solerte e assidua vegliava la Chiesa Madre, pronta ad espungere cenni o larve di tentativi manomissori ai danni del « Depositum Fidei ».

L'ipotesi d'una alterazione dunque, semmai ebbe luogo, va riposta agli inizi, avanti venissero scritte le Lettere di Paolo e i Sinottici, occhio e croce avanti il '50 o il '60. Pur i critici razionalisti di oggi non possono non ammetterlo.

Ma, regge l'ipotesi in causa?

Gli inizi

Sacra, osservata scrupolosamente, aurea regola di fede inculcata di continuo, affulge nella seconda metà del I secolo l'ineccepita tradizione.

Apodittico il dato di fatto non ci obbliga forse a credere che un'egual cura e prassi vigessero fin dagli inizi, irragionevole quindi la presunta idealizzazione del Cristo nei pochi decenni intermedi?

Non ripugna forse, al limite dell'impossibilità, in un rapido giro di anni, l'alterazione riguardo al pensiero e alla storia di Gesù da parte di chi, apostoli e discepoli, suggellò col martirio l'annunzio del suo insegnamento, indomita, tersa, fiammante la fede di venerazione per il Maestro diletto, se non di adorazione?

Ove mai, d'improvviso, alla morte dell'eroe, spuntano miti

o saghe, incalza l'apoteosi di leggenda, stabilizzandosi uniforme, universalizzandosi di colpo in soli 20 o 30 anni?

Inoltre, semmai avallassimo l'ipotesi, dovremmo reperire nei Vangeli le tracce di quest'idealizzazione del Cristo. Ebbene non v'ha sintomo di menoma traccia.

Scarna è sempre la sobrietà di linguaggio, non importa si narrino gli episodi più salienti, d'un livello esimio.

In nulla i miracoli ostentano la spettacolarità e la platealità di segni celesti.

Un velo di riserbo ammanta la nascita, l'oscuro e diuturno tirocinio di Nazareth, la resurrezione da morte: fatti carichi di arcani risvolti in cui tutte le fantasmagorie potevano aver libero sfogo.

Dettagli e circostanze, che sminuiscono il Cristo ai nostri occhi — un Cristo beone, dedito ai bagordi, in fuga di fronte ai nemici, in balia di Satana, rivoluzionario, pazzo, crocifisso tra due ladroni — non disarmano gli agiografi, siccome esigerebbe la presunta idealizzazione. Con estrema naturalezza i Vangeli li espongono, nuda esposizione dei fatti, spoglia di chiose superflue, laconico, segaligno lo stile.

Vien da chiedere: chi iniziò l'*iter* d'idealizzazione?

Forse consentanee, in solido, le comunità primitive, fiorite dalla catechesi apostolica, sparse un po' dovunque, in Palestina, in Siria, in Egitto e nel mondo greco-romano?

Ma non è folle l'idea d'un'intesa concorde, *ex abrupto*, ai fini d'un indirizzo omogeneo, l'identica fede in Cristo Dio, ad opera di tali nuclei di fedeli che, geograficamente divisi, non rapportati se non da sporadici approcci, erano diversissimi per indole etnica, per usi e costumi, per civiltà e cultura?

Ascriveremo l'evoluzione ad un qualche apostolo o ad un manipolo di fedeli immaginifici e scaltri?

Stride il paradosso, sa di fisima l'influsso d'autosuggestione di un apostolo su gli altri così da indurli a credere ciò che né videro né udirono nell'inseparabile sequela del Maestro.

Ancor più stride il paradosso d'una comunità in grado di imporre alle altre, eredi dell'insegnamento genuino di Gesù ricevuto dai medesimi apostoli, strenue tutrici di quella tradizione sacra, un falso Cristo idealizzato, esente l'eccezionale fenomeno da aspri, feroci contrasti.

Frutto d'un sagace calcolo dei Dodici, l'ipotesi d'un'idealizzazione non merita considerazione veruna. Dovremmo, se no, in blocco tacciar di menzogna gli apostoli, nessuno escluso, scoperta, lucida la mala fede d'ogni minimo atto. Dovremmo rappresentarci i Dodici non più rozzi ed umili pescatori, ma uomini dal genio diabolico, archetipi d'astuzia, capacissimi sul piano vuoi di speculazioni filosofiche vuoi di creazioni mistiche.

Il processo della coscienza

L'ipotesi è assurda. Non v'ha razionalista oggi che non la scarti. Essi s'appellano invece ad un ingenuo processo psicologico della coscienza dei primi fedeli. E farneticano. Al punto che si vorrebbero acefale le comunità primitive, in completa anarchia religiosa, mentre risulta ch'erano controllate e inquadrate in rigidi schemi, ligie all'autorità dei Dodici, *diretti* testimoni della vita e dell'insegnamento di Cristo.

Ad un amore appassionato i razionalisti imputano l'ingenuo processo psicologico d'idealizzazione. Turgido d'entusiasmo, l'amore spinse inavvertitamente la coscienza dei primi fedeli a ingigantire di più in più la figura del Maestro. Idealizzò l'uomo Gesù nel Cristo Dio. Diluì la storia in termini di fede.

Cara ai razionalisti in genere, *leit-motiv* del neo-modernismo, la nuova ipotesi non regge.

Indubbio, apostoli e discepoli conobbero *da vicino* il Cristo. Tre lunghi anni di quotidiana dimestichezza col Maestro ostano recisi ad un ingenuo processo d'idealizzazione. L'ipotesi investe quindi i primi fedeli che non ebbero la fortuna di conoscere il Cristo. Sennonché, gerarchi, apostoli e discepoli guidavano la coscienza di costoro, scolte insonni, garanti dell'originaria, purissima fede.

Di rincalzo, l'amore appassionato a Gesù — richiesto dal Maestro non già in chiave d'amore prettamente affettivo, episodico se non estemporaneo, sazio di lodi, sentimentalismi e belle parole, di adulazione o d'ammirazione effimera, ma in chiave d'amore operante, incarnazionistico, ligio ai voleri del Padre, stupendo sacrificio del proprio io crocifisso nell'Io di Cristo (cfr. *Mtt.* VII, 21-23; *Lc.* VI, 46; XIII, 26-27; *Gio.* XIV, 15, 21; XV, 10, 14) — non poteva portare la massa dei primi fedeli ad espansioni liriche, a visioni e idealizzazioni.

È piuttosto perentoria conferma che i primi fedeli *in linee adamantine* serbarono la storia e il pensiero di Gesù, n'accol-

sero, vissero, trasmisero l'*integra* dottrina, mancipio un tal amore all'esplicito dettame del Maestro (cfr. *Lc.* XXIV, 48; *Mtt.* XXVIII, 20; *Gio.* XIV, 23).

Una Chiesa degli inizi, insomma, ove le singole comunità si muovano acefale, in completa anarchia religiosa, di mezzo al turbine dei carismi, non può essere se non un'invenzione dei razionalisti, suppedanei all'anarchia dell'odierno agnosticismo ateo.

E non si dica che un tal amore di obbedienza, *cuore biblico* (*Rom.* X, 9-10), è un'invenzione postuma del Cristianesimo. Troppo lo inculcano gli agiografi, troppo innerva lo spirito dell'Evangelo, troppo sovverte le teorie etiche vigenti, antipodico, onde non risalga giocoforza al Maestro.

Fu grazie ad un tal amore, in ultimo, se i primi fedeli, auspice la Chiesa Madre, stroncarono sul nascere, di volta in volta, i riverberi spuri, ellenici e giudaici, che tendevano a storcere la realtà del Cristo storico, l'originaria, purissima fede (17).

Storicità del 4° Vangelo

Cospicui divari di scopo, forma e contenuto isolano il 4° Vangelo dai Sinottici.

La disinvoltura d'ermeneusi dei critici razionalisti, vessilliferi F. C. Baur e F. Strauss, non tardò a inferirne *tout-court* la non storicità. A. Loisy, l'alfiere del modernismo, ne fece un cavallo di battaglia. Lo seguì a ruota C. Guignebert.

La scuola acattolica volle scorgervi una composizione alle-

---

(17) F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, Tubinga 1901, I, pp. 640-652; M. LEPIN, *Evangiles*, DAFC, Parigi 1913, I, coll. 1598-1750; ID. *Apocryphes du N.T.*, DAFC, I, col. 179; CH. PESCH, *Prael. dogmaticae*, Ed. 7, Friburgo 1924, I, nn. 102-105; ID., *Compl. Theol. Dogm.*, Friburgo 1926, I, p. 71; R. CORNELY - A. MERCK, *Introductionis in S. Script. libros compendium*, Ed. nova, Parigi 1927, pp. 619-774; M.-J. LAGRANGE, Le introduzioni ai quattro commentari: *Evang. selon s. Matthieu*, Ed. 4, Parigi 1927; *Evang. selon s. Marc*, Ed. 5, Parigi 1929; *Evang. selon s. Luc*, Ed. 4, 1927; *Evang. selon s. Jean*, Ed. 5, Parigi 1936; B. H. STREETER, *The Four Gospels*, Londra 1927, p. 33; L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, Ed. 12, Parigi 1929, I, pp. 1-236; P. E. PINARD DE LA BOULLAYE, *Gesù e la storia*, Torino-Roma 1931; T. TONDELLI, *Gesù Cristo*, Torino 1936, pp. 17-177; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Ed. 3, Milano 1941, pp. 117-181; L. VAGANAY, *Agrapha*, DB Suppl., I, coll. 159-198; E. AMANN, *Apocryphes du N.T.*, DB Suppl., coll. 460-488; H. LECLERCQ, *Apocryphes*, Dict. d'Archéol. Chrét., I, coll. 2557 ss.

gorico-teologica, una vita ideale di Gesù, mitica un'elaborazione sulla falsariga dei Sinottici d'un anonimo del II secolo.

Certo l'organicità dei contenuti, la letterarietà della forma, l'intenzionalità a mettere in luce, a fuoco, nell'uomo Gesù, al di là di ogni futile atto, il Verbo di Dio, l'unigenito Figlio, in giustapposizione ontico-dinamica al Padre, elevano ai fastigi il 4° Vangelo.

Eccelso l'ingegno, classico lo stile, Giovanni ridusse ad unità teologica le opere e i sermoni di Cristo.

Il 4° Vangelo è Parola di Dio, è Teologia, augusta espressione d'Arte. Scaturì vuoi dalla catechesi di Giovanni alle sue Chiese: « intellectus fidei », che scandagliò e sviscerò la Kenosi, evidenziò le latebre più segrete, folgorazione divina; vuoi dalla prassi liturgica, etica ed ascetica delle medesime Chiese: « sensus fidelium » a livello di prassi, pervasa, sostanziata di grazia, esistenzializzata.

Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis... Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annunciabit vobis (*Gio.* XIV, 26; XVI, 14).

Idea non v'ha del 4° Vangelo che non sia un'idea di Cristo. Le idee rivendicano ad una ad una lindo, tetragono il valore di storia, tradotte però da Giovanni con un fraseggio che rispecchia la sensibilità e la mentalità delle Chiese giovannee, entro precisi parametri spazio-temporalistici, in ossequio ai contesti storico-geografici dell'epoca e dell'ambiente, alle categorie d'allora, di psiche e pneuma, al tipo di culturizzazione e civiltà, sommo il pensiero, forbito l'eloquio.

Lì s'incarnava la Parola di Dio. Si storicizzava.

Dio, non dimentichiamolo, attraverso l'ispirazione, lascia indenne la libertà e la personalità dell'agiografo.

I 4 Vangeli si cointegrano a vicenda. Giovanni è l'ultimo a scrivere. Supplisce a ciò che i Sinottici omettono. Dà ampio respiro ai discorsi di Gesù.

Sublimi i concetti, limpidi, univoci, scultorei i termini non rispondono — è ovvio — alle puntuali enunciazioni squisitamente semitiche di Gesù. Sul piede di marcia, la Chiesa degli inizi non avrebbe compreso.

Dovranno scorrere non pochi decenni, evolversi l'*intellec-*

tus fidei e il *sensus fidelium*, approfondirsi la catechesi, maturarsi l'esperienza di grazia a che, adulta, la Chiesa, in nuovi contesti di pensiero e di vita, si adegui ai concetti e ai termini di Giovanni.

Staglia esimia la pedagogia di Dio. Autore primo e primario di tutta la Bibbia, Dio scala progressiva la Rivelazione, sì da commisurarla di volta in volta alla comprensione nostra.

S'apre il II secolo, e sin dall'esordio registra la vasta coralità di voci, le più disparate, nel riconoscere a Giovanni l'Apostolo la paternità del 4° Vangelo.

L'esplicitano Ignazio, vescovo di Antiochia; Ireneo, discepolo di Policarpo, che fu amico di Giovanni; Papia, Teofilo, Clemente d'Alessandria, Origene, Ippolito, i frammenti muratoriani, gli scampoli papiracei reperiti da archeologi a noi contemporanei.

Oltre gli scritti ortodossi, documentano l'attribuzione a S. Giovanni innumeri scritti apocrifi. Abbondano le citazioni e le allusioni nelle Gallie, in Italia, in Egitto, in Siria e in Asia. Empiono il II secolo. Unica eccezione una sparuta setta d'eretici, gli *Alogi*. Costoro, ai fini di sfatare il montanismo, che sfruttava il 4° Vangelo a proprio vantaggio, negarono la paternità giovannea del libro sacro e l'ascrissero a Cerinto, di cui Giovanni era stato antagonista irriducibile. Ma quest'unica eccezione, nata da motivi polemici, parto d'un esiguo nucleo di eretici vissuti ai bordi della Chiesa Madre, non infirma l'unanime tradizione.

Gli stessi critici razionalisti reputano una stravaganza l'attribuzione del 4° Vangelo a Cerinto. In molti anzi — Bleek, Credner, Keil, Barth, Zahn, Sanday — n'avallano la paternità giovannea. *Contra factum non valet argumentum*. Urgono i dati. L'unanime tradizione stringe alle corde. Ciò suppone che l'autore del libro non poteva non essere *ben noto* (18).

L'opinione di Schwartz e di Preuschen sulla morte immatura di Giovanni, ucciso per ordine di Erode Agrippa, insieme al fratello Giacomo, tra il 42-44, criticamente non regge.

Invero gli *Atti degli Apostoli*, laddove narrano il martirio di Giacomo, come avrebbero taciuto quello di Giovanni, il fra-

(18) R. CORNELY - A. MERK, *o.c.*, pp. 738-41; K. ADAM, *o.c.*, p. 82.

tello? E Paolo non rimarca forse l'attuosa presenza di Giovanni a Gerusalemme attorno al 50 (cfr. *Gal.* II, 1-9)?

S'arrampica sui vetri il Preuschen col dire che trattasi qui del discepolo Giovanni Marco, quando Paolo segnala in Giovanni una «colonna» della Chiesa, l'annovera nei tre apostoli più in vista e di maggior merito, egemoni. E non basta. Secondo un'antica tradizione diffusa nel II secolo — testi Giustino, Policarpo, Policrate, Ireneo, Clemente d'Alessandria e Tertulliano — Giovanni, fuor di modo longevo, corifeo del Cristianesimo in Asia Minore, morì in estrema vecchiaia a Efeso (19).

Le singolarità del 4° Vangelo

Ammessa la paternità giovannea del 4° Vangelo, affulge incontestato il suo valore storico.

Apostolo prediletto da Gesù, intimissimo al Maestro, lo spirito egregio, più degli altri n'acclarò « de visu et auditu » i detti e i fatti, l'anima nell'anima in effusione d'amore, lambite in Cristo le radici dell'Essere, le recondite, insondabili ricchezze (cfr. *Gio.* I, 14; XIX, 35; XX, 30; XXI, 25; *I Gio.* I, 1-4).

Il che spiega singolari le caratteristiche del 4° Vangelo, profonda e massima la testimonianza tramandataci, specchio fedele di Cristo, Verbo umanatosi, Rivelazione di Dio Padre. Ultimo a scrivere, Giovanni sopperì alle lacune dei Sinottici. Descrisse la missione e la catechesi di Gesù in Giudea. Agli abitanti di Gerusalemme, più evoluti e scaltriti dei Galilei, rudi campagnoli, pastori o pescatori, più esigenti quindi, più increduli, in polemica coi Farisei e i Saducei, specie con gli Scribi, Cristo tenne discorsi che spiccano in densità di idee. Giovanni li raccolse scrupolosamente. Le ali d'aquila, seppe attingere ipostatici i misteri trinitari in abissi di luce. Li teologizzò. Esplosero le acute risorse del genio. Trascesero la natura. I fulgidi pinnacoli dell'umana ragione dipanarono la divinità di Cristo, il binomio Uomo-Dio, l'eterna e infinita sussistenza del Verbo, salvifica, vivificante l'Incarnazione redentoria, la mutua, soave immanenza di Padre e Figlio nel dialogo Io-Tu. Violarono i Cieli. Di più. Riprese Giovanni i sermoni spiccioli, semplici

(19) Cfr. R. CORNELY - A. MERK, *o.c.*, pp. 743-46.

alle folle di Galilea, evidenziandone le dovizie di dottrina ivi nascoste, di mezzo ai cenni fugaci, sprazzi improvvisi d'un abbozzo sporadico che anticipava la grandiosa epifania del futuro.

Il parallelo del 4° Vangelo coi Sinottici dimostra che Giovanni non solo conobbe i Sinottici, ma, oltre esplicarne la dottrina in germe, volle completarli. Se tralascia molti dei detti e dei fatti riportati dai Sinottici (discorso della montagna, ministero galilaico, innumeri miracoli e vaticini, l'istituzione eucaristica — l'Eucaristia peraltro, centro del Cristianesimo, era ormai da anni ed anni nella prassi liturgica, quotidiana, precipua rima d'obbligo —), o vi allude appena, dà largo spazio a quelli omessi. Sceglie soprattutto le circostanze che evidenzino in Cristo l'identità d'unigenito Figlio di Dio. Puntualizza, rispetto ai Sinottici, dati cronologici e topografici, piccoli dettagli, sfumature e amminicoli, da cui risalta ancor meglio l'attendibilità storica del libro.

Più dei Sinottici, il 4° Vangelo si compagina organico. Miracoli e discorsi vi s'annettono indissolubili: i miracoli offrono materia e motivo ai discorsi. Sicché l'*aut aut* non perdona: o li accettiamo in blocco, entrambi, o in blocco li respingiamo. Così — al cap. VI — il miracolo dei pani e il discorso sul Pane di Vita, Carne e Sangue, Olocausto del Golgota sempre rinnovantesi, mistico Convivio; così la guarigione del cieco nato (*Gio.* IX, 1-7), la meticolosità e faziosità d'indagine dei farisei (*Ib.* 13-34) in rapporto alle reiterate dichiarazioni di Gesù d'essere Lui fontalmente la Luce, Lui fontalmente la Vita (cfr. IX, 39 ss.; X, 21, 25 ss. Vedi esempi analoghi in *Gio.* I, 40-51; II, 13-22; IV, 7-26; IV, 46-54; V, 1-30 ss.; VII, 14-53; VIII, 3-11; X, 19-42; XI, 1-54; XII, 28-50; XIII, 18-30; etc.).

Stante un tal limpido carattere di organicità ferrea, una vivisezione — e i razionalisti vi indulgono spocchiosi — che discrimini la storia dai simboli, l'autentica dottrina dalla speculazione postuma, sigla, in antitesi polare all'indole dell'opera, l'arbitrio ai limiti del delirio.

La questione di Giovanni il Presbitero

Un passo di Papia, riferito da Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccles.*, III, 39, 3-4), citando due Giovanni, l'Apostolo e il Presbitero, innuì l'equivoco:

« Garantisco la verità dei valori di fede appresi da me per bocca dei presbiteri e da me custoditi in sacro deposito... Se incontravo chi avesse avuto rapporti coi presbiteri, mi informavo sui loro discorsi, e ciò che dissero Andrea, Pietro, Filippo, Tommaso, Giacomo, *Giovanni*, Matteo, gli apostoli vari, e ciò che dicono Aristione, Giovanni il Presbitero, discepolo del Signore... Persuaso che i racconti dei "libri" non eguagliassero l'importanza e la testimonianza delle "parole" trasmesse a viva voce ».

Eusebio di Cesarea rileva dunque la realtà storica di due Giovanni, distinti, inconfusi: il primo appartenente agli *Apostoli*, il secondo ai *discepoli*: ambedue vissuti ad Efeso, ove esistono due sepolcri che recano il nome di Giovanni (cfr. *Hist. Eccles.* III, 39, 6).

Inconsulta, gratuita, settaria l'ermeneusi razionalista depenna « sic et simpliciter » Giovanni l'Apostolo. Non sarebbe in causa se non Giovanni il Presbitero.

Teologi ed esegeti smontarono la subdola manovra. Dopo anni di studi severi, ponderate ragioni portarono obiettiva la critica a desumere dal passo di Papia un solo Giovanni, con la identificazione in Giovanni l'Apostolo di Giovanni il Presbitero.

Eccole:

a. Papia cita Giovanni in due epoce diverse: subito l'associa agli Apostoli, in epoca remota (« ciò che dissero »); poi, in epoca prossima, l'associa ai discepoli del Signore ancor viventi (« ciò che dicono »), tra cui Aristione.

b. Giovanni l'Apostolo nelle sue *Epistole* non di rado si assegna il titolo di « presbitero », ossia di anziano (cfr. *II Giov.*, 1; *III Giov.*, 1).

c. È inverosimile la realtà storica di un Giovanni il Presbitero, altro da Giovanni l'Apostolo, poiché l'antica tradizione — se eccettuiamo il solo passo di Papia — ignora letteralmente un tal personaggio che avrebbe illustrato la Chiesa di Efeso.

d. Nell'interpretazione del passo di Papia, Eusebio di Cesarea vi scorse due Giovanni, convinto com'era che l'Apocalisse non spettasse ai libri canonici, non ispirata da

Dio, e che quindi non fosse di Giovanni l'Apostolo, ma d'un altro Giovanni, appunto Giovanni il Presbitero (20).

L'aprioristica avversione alla soprannaturalità, a un Dio che deroghi alle leggi di natura, il drastico no ai miracoli e ai vaticini, al mistero, è l'argomentazione unica che suffraga la critica razionalista. Ma il più del Vangelo, detti e fatti di Cristo, non si decifra se non in chiave di soprannaturalità. Razionalisti e modernisti pertanto demandano, privi di valore storico, alla fantasia o al sentimentalismo d'una primeva assemblea di fedeli i capisaldi dei Vangeli, le tradizioni scritte e orali dell'antichità cristiana. Stupisce la miriade di salti acrobatici tesi a rimuovere ogni vestigio di soprannaturalità dal Cristo Figlio di Dio, nel grottesco arzigogolio di cervellotiche ipotesi che spieghino l'ingerenza del divino. Da G. E. Lessing a Strauss, a Brandt, a Schmiedel, a Loisy si ripetono in serie, grigie, monotone, le ipotesi. Renan, Holtzmann, Jülicher, Harnack, di fronte all'arcaicità della narrazione evangelica, di cui la redazione ultima deve collocarsi a pochi decenni dalla morte di Gesù, elaborano sistemi non più tributari alla idealizzazione e al mito, ma a salvaguardia d'un'ampia storicità dei Vangeli, che viziano però, succubi al dogma laico, col risolvere la soprannatura in fenomeni di natura. Giusta il Wellhausen Apostoli e discepoli, senza mai assistere ad un miracolo, trasfigurarono l'uomo Gesù in taumaturgo, mossi da un amore estatico a vedervi, di volta in volta, l'adempimento dei vaticini messianici, o profezie del V.T. Jensen, Gunkel, Meissner, Gressmann s'affideranno ai miti babilonesi; il Cumont, J. Weiss e il Bousset ad un influsso del sincretismo di culti vuoi ellenici, vuoi orientalistici. Né ci si perita d'attribuire i plagi a Buddha. Più vicino a noi, in Dibelius e in Bultmann, assurge a metodo la « storia delle forme » (Formgeschichte), che riconduce la genesi dei Vangeli all'ibrida fusione di frammenti eterogenei d'una tradizione primigenia: apoftegmi, paradigmi, le parole di Cristo, novelle, leggende, parenesi. Tradizione creatasi secondo precise leggi psicologiche (21).

Lì, da quel composito e torbido riquadro, l'inquieto Loisy racimola le multanimi pezze del suo modernismo.

---

(20) AA.VV., *Il messaggio della Salvezza*, N.T., I Vangeli, IV, Torino 1968, pp. 805-807.

(21) E. FLORIT, *Il metodo della « storia delle forme » e la sua applicazione al racconto della Passione*, Roma 1935; S. ZEDDA, *I Vangeli e la critica oggi*, Treviso 1969, pp. 16-28; P. BENOIT, *Rev. Bibl.*, 1946, pp. 500 ss.; ID., *Exég. et Théol.*, I, Parigi 1961, p. 49 ss.

Il culmine del modernismo degenere

L'umanizzazione di Cristo, Verbo umanatosi, sino a farne un semplice uomo, alla stregua di ciascuno di noi, né più né meno, mentr'Egli, anche come uomo era l'unigenito Figlio in persona, l'anima ricolma di perfezione assoluta, fulgida di vision beatifica, d'infallibilità e impeccabilità, esimia « de iure » la santità d'Uomo-Dio, insieme — ovvio corollario — l'evoluzione a stadi, sull'arco dei tre anni di vita pubblica, tra dubbi e oscitanze, della sua coscienza messianica e di Figlio di Dio, mentr'Egli, lo spirito fiso in Dio, cogli occhi di Dio, ebbe simultanee, sin dall'esordio, eclatanti le intuizioni e di Sé, Verbo, eterna generazione del Padre, e di Sé, Messia, in funzione espiatoria di salvezza, costituiscono i cardini, fanno da soppalco al modernismo di A. Loisy. « La critica — scrive il Nostro — può *congetturare* che i rapporti di filialità amorosa precedano e preparino la coscienza messianica » (22).

Accolito di Loisy, Ch. Guignebert libra al culmine il modernismo degenere. Radia dal Cristo, *tout-court*, qualsiasi coscienza messianica. È in linea con G. Wrede, E. Havet e G. Wellhausen, rivangandone, dopo anni e anni d'abbandono, respinto dai medesimi critici acattolici, il folle ripudio.

La addebita alla comunità degli inizi, ai fanatismi d'una fede romantica ed utopica, sognatrice, illusa d'un Cristo risorto da morte. « Non v'ha nei Sinottici frase alcuna a fornirci la prova che Cristo si affermi Messia o ne recepisca il Titolo » (23).

S'accordano Loisy e Guignebert anche riguardo ai mistici entusiasmi in Cristo d'un escatologismo imminente e incombente. Il Cristo di Loisy fu un Messia in aspettativa, dedito a disporre le turbe all'Eskaton, o consumazione dei secoli, marasma cosmico, tragico epilogo della storia, giudizio universale,

---

(22) A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise, o.c.*, p. 56. Sull'origine della coscienza messianica in Gesù e la critica moderna cfr. H. FELDER, *Jesus Christus, I, Das Bewusstsein Jesu*, Paderborn 1911, pp. 237-90.

(23) CH. GUIGNEBERT, *Jésus*, Parigi 1935, p. 345. Cfr. *ib.*, pp. 337, 347, 353. Cfr. O. HOLTZMANN, *Das Messiasbewusstsein Jesus* ..., Giessen 1902, pp. 11-12. Intorno all'opera del Guignebert si veda lo studio di M. LEPIN, *Le problème de Jésus*, Parigi 1936.

inaugurazione del Regno celeste. Il suo ministero preordinò il ruolo messianico che l'attendeva, Messia in atto, nella nuova Gerusalemme. Messia venturo, parusiaco, apocalittico, sarebbe apparso dalle nubi del Cielo, in apoteosi di gloria e maestà, arbitro degli umani destini, egemone su tutti e su tutto. Per sempre. Cristo — dichiara Loisy — immaginò imminente la Parusia, incombente l'Apocalissi. Ritenne coincidessero con gli ultimi giorni di vita, laddove beffardi quei giorni sigillarono invece lo scacco e l'ignominia del Golgota (24).

All'unisono si esprime il Guignebert: « Non è per morire, ma per agire che il profeta tra giubili ed osanna realizza l'ingresso entro la città santa... Gerusalemme, ecco la tua speranza è ai vertici. Conforme ai decreti di Dio, in Te, Città di David, si manifesterà e si compirà il Regno celeste... Non la morte cercò il Cristo a Gerusalemme, ma il miracolo più alto, l'Eskaton, meta sublime d'un desiderio spasmodico » (25).

Un sol punto lo discrimina dal Loisy. Il Cristo di Guignebert non è il Messia, ma l'araldo del regno celeste, il nunzio di Jahve.

L'escatologismo

Gli escatologisti sostengono che Cristo vide imminente ed incombente il marasma cosmico. Sennonché, nel caso, dovremmo escludere dal Vangelo l'idea madre d'una evangelizzazione del mondo inculcata da Gesù in termini categorici. I due dati repellono. Farneticano dunque razionalisti e modernisti.

Se essi coonestano un Cristo vittima dell'escatologismo è perché pullulavano allora in Israele le Apocalissi apocrife, il cui oggetto, prossima la conflagrazione del mondo che inaugurasse il Regno di Dio, ossessionava gli Ebrei. Cristo non pote-

(24) A. LOISY, *o.c.*, pp. 53-55; *La naissance du Christianisme*, Parigi 1933, pp. 22-100.

(25) CH. GUIGNEBERT, *o.c.*, pp. 291, 421. La teoria escatologica modernista trovasi sintetizzata nel Decr. *Lamentabili* di Pio X, 3 luglio 1907: cfr. *Dz.* 2033, 2052, 2059, 2060. Per un esame critico circa l'escatologismo del Regno messianico cfr. H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, Friburgo 1925, pp. 46-102; L. TONDELLI, *o.c.*, pp. 309-388; M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, Parigi 1923, pp. 377-419; ID., *Le problème de Jésus*, Parigi 1936, pp. 45-88.

va uscirne immune. Anzi, l'indole sua profetica, aperta ai fanatismi e alle esagerazioni, favorì a renderlo l'interprete e il tramite d'un tal vaticinio. Non esorta forse il Cristo i contemporanei a sobbarcarsi ilari al martirio, a disattendere il domani, allo spregio dei beni terreni, volti unicamente ad accumular tesori in ordine alla vita dei Cieli? Non contemplò forse i Cieli spalancatisi d'improvviso e non udì forse la voce del Padre? (cfr. *Mtt.* V, 10-12, 39; VI, 19-21, 25-34; *Mc.* I, 10-11; *Lc.* X, 18). Inoltre non pochi passi del Vangelo — si compulsi *Mtt.* X, 17-23; XXIV, 34 ss. e i luoghi paralleli sull'Eskaton — enunciano inequivoci che la consumazione dei secoli e la Parusia si sarebbero verificate nel corso di quella generazione. Il che, non v'ha dubbio, sfronda d'ogni attendibilità l'evangelizzazione del mondo imposta da Gesù ad Apostoli e discepoli (26).

La parola alla storia

La teologia classica e, consona, su vastissima scala, la critica acattolica demolirono le pseudo teorie escatologiche di Loisy e soci.

Documentarono *in primis* che, in merito, nulla si ricava dalle apocalissi giudaiche e dai testi rabbinici a noi pervenuti. Il *Libro di Enoch* (la parte più antica), il *Libro dei Giubilei*, il *Testamento dei Dodici Patriarchi*, i *Salmi di Salomone* neppure sfiorano un Regno celeste, ultramondano. Non descrivono se non un Regno di Dio terrenistico e temporalistico. Vi emerge il Messia, duce di eserciti, che deve battere e che sgomina i pagani. Pronosticano un'era di pace e di giustizia *sovra la terra.* Dipingono a tinte vivaci l'auge di civiltà di tutti i popoli grazie alla prassi della legge mosaica: lì solidarizzano unanimi, lì fraternizzano.

Eccepiscono l'*Apocalisse di Baruch* e il *IV Libro di Esdra*, ove appaiono « due fasi » del Regno messianico, divise fra loro dalla risurrezione dei morti e dal giudizio universale. In *Esdra* (VII, 28-29) c'è la visione d'un regno terrenistico e temporalistico del Messia: durerà 400 anni. Solo il *Libro di Enoch* (c. 71) e l'*Assunzione di Mosè* (opera stesa agli inizi del I sec.)

(26) Cfr. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1900, pp. 138-144, 158-59; A. LOISY, *La naissance du Christianisme*, o.c., p. 91 ss.; CH. GUIGNEBERT, *o.c.*, p. 418 ss.

rappresentano l'inaugurazione del Regno di Dio dopo il giudizio universale.

L'*Assunzione di Mosè* lo situa « nel cielo delle stelle »: a stabilirlo però non è se non la potenza di Jahve, impartecipe, estraneo il Messia. Di più. Si disputa se abbia un senso allegorico o se debba intendersi alla lettera.

A stringere i nodi, solo due testi — scritti sotto l'influsso di dottrine elleniche — configurano il Regno di Dio in un profilo puramente escatologico e celeste. S'aggiunga. Pesano grosse riserve se il Regno in causa sia o no messianico (27).

Che poi di mezzo al popolo dominassero idee apocalitticoescatologiche non consta da alcun testo. Semmai le fonti rabbiniche ed il Vangelo demarcano un'aspettazione del popolo di un regno messianico terrenistico e temporalistico, politico-religioso, nazionale. Ne ignorano il carattere celeste.

P. Billerbeck ha svolto con estrema accuratezza lo spoglio e il vaglio dei singoli testi che in qualche modo si rapportano al Regno di Dio predicato da Gesù. Orbene egli trae apodittica, indiscussa la conclusione: i rabbi dell'epoca contrapponevano il tempo presente ad un tempo futuro postumo, dopo la risurrezione dei corpi, ma consideravano *l'economia messianica parte del tempo presente,* non già del futuro (28).

Non ha pertanto ragion d'essere l'insorgere e l'affermazione della coscienza escatologica in Cristo dalle teorie palestinesi coeve.

Lo stile del Vangelo e i due cicli del Regno

E l'argomentazione incalza. Ammesso e non concesso che l'idea di un Regno in chiave di mero escatologismo lievitasse la teologia giudaica, come potremo inferire che il Maestro n'attinse determinante l'influsso?

---

(27) Cfr. *Assunzione di Mosé* X, 1-10: E. KAUTZSCH (in collaborazione), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.*, II, Tubinga 1900, pp. 327-28; cfr. testi e citazioni di apocrifi giudaici in H. DIECKMANN, *o.c.*, pp. 46-60, 69-77.

(28) H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T aus Talmud u. midrash*, Monaco 1928, IV, 2. parte, pp. 799-976; cfr. H. DIECKMANN, o.c., pp. 59-60, 69-77.

Basta uno sguardo al Vangelo e subito rileviamo l'*indipendenza* dei discorsi di Gesù da influssi del genere.

Raro è il linguaggio profetico in Gesù. Rarissimo lo stile apocalittico. Pur parlando degli avvenimenti ultimi, le immagini stagliano proporzionate, scevre di scenografie eccentriche e di fantasmagorie, di cui rigurgitano i testi apocrifi. Si rileggano le parabole, il sermone della montagna, le diatribe coi farisei, e si vedrà che Cristo s'ispira sempre al più sano realismo, né mai indulge, mai e poi mai, all'esaltazione cieca dei visionari. Ciò ammettono anche innumeri critici acattolici (29).

Il Regno predicato da Gesù, se stiamo al Vangelo, abbraccia due cicli: l'uno terrenistico e temporalistico, l'altro celeste ed escatologico; l'uno di lotte aspre ed agoniche, l'altro di trionfi e di gloria; l'uno nei limiti contingenti del « nunc fluens », l'altro nelle incalcolabili e immutabili dimensioni del « nunc stans »; l'uno precorre il marasma cosmico, l'altro lo segue.

Il Regno messianico è *trascendentale*. Ha un'origine divina. Si indirizza alla Vita di Dio in Dio. Soggiace ad una giustizia ultramondana (cfr. *Mtt.* V, 11-12; VI, 20). È un regno *escatologico* che implica la risurrezione dei morti, il marasma cosmico, catarsi e palingenesi, il giudizio universale, la gloria eterna dei giusti e l'eterna dannazione dei reprobi (cfr. *Mtt.* XIII, 36-43; XXII, 23-32; XXIV, 1-51; XXV, 31-46 e luoghi paralleli; *Gio.* IV, 4-36; V, 24; XI, 25-26; etc.).

Comunque, da qui all'epilogo dei secoli, il Regno di Dio cestisce, fiorisce, granisce. Silenziosamente, laboriosamente ha il suo periodo di gestazione dolorosa: preludio, anticipazione, delibazione dei fastigi definitivi. Reincarna e ripete i misteri di Cristo, Verbo umanatosi: la Kenosi, il Getsemani, il Golgota, la Pasqua (cfr. *Gio.* IV, 14; *Mtt.* XII, 28; *Lc.* XI, 20; XVII, 21). Teatro è il *mondo*. Il buon seme s'accompagna alla zizzania. Non ha tregua la conflittualità con Satana (cfr. *Mtt.* XIII, 38-42; *Ib.* 44-50). Tempo e spazio lo storicizzano.

Concludiamo. È falso — *radicitus* — che il Regno predicato da Gesù non fosse se non escatologico. Cade così l'accusa di non universalismo messianico del Vangelo, accusa sostenuta da certi critici. A conferma molti studiosi razionalisti — precipui W. Sanday, G.B. Stevens, B. Weiss, A. Harnack, H. Wendt,

(29) L. TONDELLI, *o.c.*, pp. 331-335.

H.J. Holtzmann, J. Bovon, O. Holtzmann — espunsero dal Vangelo un messianismo di nudo conio escatologico (30).

Cristo, Figlio di Dio in adozione, il Vicario di Jahve

L'uomo Gesù di Loisy non è l'unigenito Figlio in persona, a livello di coequalità e consustanzialità col Padre, il Verbo che è dal principio, ma, uomo archetipo, non fu se non « il vicario plenipotenziario di Dio nel Regno dei Cieli » (31).

Indubbio. I libri del V.T., gli apocrifi ebraici e gli scritti rabbinici non conoscono sul piano d'un titolo messianico l'espressione « Figlio di Dio ». Se a volte trapela in essi, indica una predilezione divina, non però un titolo a connotazione tipica e corrente (32).

Acquisito che l'espressione « Figlio di Dio » non era tra i Giudei un titolo notorio, ai fini di individuarvi la significazione autentica, dobbiamo giocoforza rifarci al Vangelo, agli epesegetici usati in proposito dal Cristo. Limpide, inequivoche, assiomatiche spalcano le precisazioni di Gesù.

Loisy non s'arrese a nessuno dei testi in questione, in cui gli insiti, flagranti valori evidenziavano la divinità del Cristo, di fronte ai quali i più insigni critici non ortodossi, da Stapfer a Dalman, da Keim a J. Bovon e a B. Weiss, ripiegarono paghi (33). Loisy passò alla stregua d'un erpice. Un sol testo lo colpì: *Mtt.* XI, 27. *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius* (cfr. *Lc.* X, 22).

---

(30) Cfr. H. DIECKMANN, *o.c.*, pp. 77-102. Quanto all'esegesi di Mtt. X, 23 nonché di Mtt. XXIV, 34-36 e — luoghi paralleli — Mc. XIII, 30-32 più Lc. XXI, 32-33 cfr. L. GRANDMAISON, *Jésus Christ*, o.c., pp. 457-463; L. TONDELLI, *Gesù Cristo*, o.c., pp. 342-363; F. SEGARRA, *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor*: « Estudios eclesiásticos », 1931-35, e « Gregorianum », 1937-38; L. DE WITTE, *Le Christe a-t-il prédit la fin du monde?:* « Collectanea Mechliniensia », Nuova serie, XIII, 1939, pp. 519-539; A. VACCARI, *Il discorso escatologico nei Vangeli:* « Scuola Cattolica », LXVIII, 1940, pp. 5-22. Un notevole contributo diede in merito il libro del protestante FR. BUSCH, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie; Markus XIII neu untersucht*, Gütersloh 1938; M.-J. LAGRANGE, *Evang. s.s. Mattieu*, o.c., p. 467 ss.

(31) A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, o.c., p. 57.

(32) Dopo i meticolosi studi del Lagrange, del Bousset e del Tondelli, oggi convengono al riguardo i critici cattolici e non cattolici: cfr. L. TONDELLI, *o.c.*, pp. 472-479.

(33) Cfr. M. LEPIN, *o.c.*, pp. 316-322.

Vinto dall'evidenza, vi riconobbe una filiazione divina di natura, non già in termini di adozione. Sconfessò la pseudo ermeneusi dell'Harnack in *Mtt.* XI, 27: « Il nucleo del pensiero — scrisse — coincide col testo di *Gio.* I, 18: "Deum nemo vidit unquam. Unigenitus filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit". Il conoscere proprio del Figlio ha per oggetto Dio come tale. È falso riguardi esclusivamente la *bontà di Dio,* ai fini di rendere edotte le turbe su *Dio il Padre.* Un'idea simile esula da Cristo e dall'evangelista. La spiegazione sa di artificio, fluttua ingenua ai margini della filiazione divina di Gesù » (34). Si direbbe dunque che il Loisy disarmi. Ma no! Ostico e chiuso, prevenuto in radice dinnanzi alla super-Natura, ai trascendenti valori del Noumeno, dichiara l'impossibilità in Cristo uomo a cogitare quest'eccelsa frase, arbitrandosi di derivarne le segrete scaturigini dall'*Ecclesiastico,* non suffragato se non da tenui e vacue analogie (35).

La coscienza e la divinizzazione del Cristo

Ligi al razionalismo, i modernisti ascrivono la divinizzazione del Cristo alla coscienza delle primeve comunità di fedeli. Gesù di Nazareth al più ha preteso d'essere un profeta di Jahve, mai un'incarnazione di Dio. Devesi l'idealizzazione e la divinizzazione, il culto latreutico, all'influsso di Paolo sulle primeve comunità dei fedeli. Conquiso dalle umili condizioni del ministero di Cristo, dall'immane dramma del Golgota, preda l'anima di fascini e d'estasi, invasa dalla malia dei miti ellenici, Paolo in forma inconscia deificò l'uomo Gesù, intuì una gnosi mistico-cristiana. Il contagio fu enorme.

---

(34) A. LOISY, *o.c.,* p. 47.

(35) Cfr. M. LEPIN, *o.c.,* pp. 323-332; H. DIECKMANN, *o.c.,* p. 488 ss. Sulle limpide e inequivoche precisazioni di Cristo circa l'essere suo d'unigenito Figlio, Verbo eterno di Dio, rimettiamo la trattazione ad un volume d'ampio respiro di prossima pubblicazione. Per ora rileviamo la recisa reazione della teologia classica dell'epoca: cfr. H. DIDON, *La foi en la divinité de J.C.,* Plon 1894; H. COUGET, *La divinité de J.C. L'enseignement de S. Paul,* Parigi 1906; A. CELLINI, *Il valore del titolo « Figlio di Dio » presso gli Evangeli Sinottici,* Roma 1907; G. SINIBALDI, *Il dogma della divinità di G.C. e la moderna esegesi biblica,* Roma 1907; P. COUBERT, *Jésus-Christ est Dieu,* 9 ed., Parigi 1908; H. FELDER, *Jesus Christus, I, Das bewusstsein Jesu,* Paderborn 1911, parte 3, cc. I e II, pp. 291-500; M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Evangiles synoptiques,* 5 ed., Parigi 1923, pp. 219-372; *Le Christ Jésus,* Paris 1929; pp. 257-327; J. LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trinité, I, Les origines,* 7 ed., Parigi 1927, pp. 262-330, 474-529, 602-607; H. DIECKMANN, *De Revelatione Christiana,* Friburgo 1930, pp. 463-503; L. TONDELLI, *Gesù Cristo,* Torino 1936, pp. 465-496.

Loisy va oltre. Apostoli e discepoli, non Paolo, iniziarono il lavorio di trasfigurazione in Dio del Cristo storico. L'eccezionalità umana di Gesù impedì si rassegnassero all'abominio della Croce, non n'ambissero — per le promesse garantite e ribadite dal Maestro — il ritorno in gloria, parusiaco. E si illusero di vederlo risorto.

Da una tal fede illusoria nacque il Cristianesimo. A similitudine dei gentili, i neo-cristiani adorarono in Gesù un semidio, il Signore antonomasticamente, coequale e consustanziale al Padre. Razionalismo e modernismo confluivano identici. Ma, negli ultimi anni di vita, Loisy esasperò la sua posizione. Eccola.

Più giganteggia l'idealizzazione dei posteri d'un personaggio storico e più di tempo occorre a che si adempia. Ancor più lungo sarà il tempo se, a subirne l'influsso, saranno uomini mancipi ad idee e sistemi in aperto contrasto, popoli d'opposte e inveterate credenze, eterogenei in indole e cultura. Orbene i neo-cristiani erano troppo giudei onde s'adempisse l'idealizzazione. Pochi anni s'appalesavano impari all'ardua, improba impresa. Bisognava sottrarre la divinizzazione del Cristo all'influsso di Paolo, attendere che i convertiti dal paganesimo, moltiplicatisi, ottenessero la maggioranza. Bisognava in breve estendere al II secolo il fenomeno.

Le fonti

Sennonché rimaneva una terribile difficoltà da dirimere: i documenti.

La redazione dei Vangeli sinottici vigeva sin dal 70; il Vangelo di Giovanni, a detta dello stesso Loisy, occupava lo spartiacque del I secolo; i critici più seri stimavano le lettere paoline di incontestata genuinità e le collocavano prima del 64, tranne l'epistola agli Ebrei; scritte la lettera di Clem. Romano nell'a. 96, quelle d'Ignazio d'Antiochia tra il 107 e il 117, spentosi appena il martire Policarpo, la cui epistola ai Filippesi vi accenna di continuo. Sintomatico. La critica ha l'avallo di Loisy, Ne fa fede l'articolo *La Didaché et les lettres des Pères apostoliques* (1921). Ivi, circa le lettere d'Ignazio, dirà: *L'authenticité de cettes lettres ne parait pas contestable. Ce sont des lettres d'évèque et de martyr, pleines d'enthousiasme mystique, écrites dans un style qui rappelle à certains égards*

celui de Paul, ma qui est plus alerte et plus soutenu, bien que parfois incorrect (36).

Nondimeno l'agnostico Loisy chiuse gli occhi alla luce. Solo un tempo più lungo all'*inter* d'idealizzazione del Cristo avrebbe potuto dirimere la terribile difficoltà. Ed egli non ebbe il minimo scrupolo di spostare la redazione dei suvvisti documenti. Pose l'epistola di Policarpo dopo il 166; le lettere d'Ignazio dopo il 150; in germe il 4° Vangelo tra il 135-140, integro verso il 160; il Vangelo di Luca e gli Atti non ultimati se non nel 130-150; il Vangelo di Matteo attorno al 125! In merito alla lettera di Clem. Romano annotò con cinico mendacio: *C'est plus indiqué de penser que l'auteur... est Clément dont parle Hermas, et qu'il a écrit près le 130-135* (37).

E le grandi lettere di Paolo? Seppur Loisy le reputi autentiche nei ponteggi, non si perita a segnalarne l'interpollazione di tutti i passi che parlano di Cristo Logos preesistente, Salvatore, Capo del Corpo mistico, in antitesi ad Adamo, oggetto di fede purificatrice, genesi della Grazia, unigenito Figlio di Dio... Le interpollazioni daterebbero dall'a. 100 in poi (38).

Suppedaneo alle acrobazie del Turmel, inaudito lo scempio di contenuti e origini storiche dei documenti, Loisy si vantò d'aver percorse le varie tappe del Cristianesimo nell'idealizzazione del Cristo.

Ossia. Agli esordi i discepoli credettero in Gesù risorto da morte, Giudice e Re d'Israele. Più tardi i Giudei ellenisti convertiti, vessillifero Paolo, lo venerarono Signore e Salvatore del mondo. Al termine del I secolo il Cristo Signore s'identificava con un Essere celeste. In seguito, a gradi, i neo-cristiani vi ravvisarono l'unigenito Figlio umanatosi, Incarnazione redentrice. Tra il 125 e il 130 l'idealizzazione si consuma nell'attribuzione al Figlio di Dio umanatosi d'una nascita virginea, ad opera di Spirito Santo, che i Vangeli di Matteo e di Luca riferiscono.

Succubo a un'aprioristica tesi razionalista, il Loisy calpesta tutti i documenti. La colluvie d'interpollazioni, dilazioni di date, negazioni e ricostruzioni, oltre dar l'impressione — e lo dice il Loisy — di un « château branlant », richiamano in realtà un edificio in sfacelo.

---

(36) A. LOISY, *Revue d'Histoire et de Litt. Relig.*, Nuova serie, VII, 1921, pp. 477, 460.
(37) Cfr. A. LOISY, *La naissance du Christianisme*, Parigi 1933, pp. 33, 34, 52-59.
(38) Cfr. A. LOISY, *o.c.*, pp. 23-28, 296 ss., 324.

Autenticità dei documenti

Per annettere una larva d'attendibilità alla teoria di A. Loisy, dovremmo concedere che le primeve comunità dei fedeli vivessero in braccio all'anarchia dogmaticamente e disciplinariamente, in gara a sconvolgere il magistero apostolico, manomettessero la Tradizione sacra e falsificassero i documenti più venerandi.

Si rileggano i Vangeli, le lettere e gli Atti degli Apostoli, gli scritti dei primi Padri e si troveranno centinaia di passaggi in diametrale opposizione. Questi passaggi — molti dei quali, a confessione dello stesso Loisy, risalgono al I secolo sino alla metà del II — attestano perentori vuoi l'adesione incondizionata alla dottrina trasmessa, vuoi la feroce ripulsa d'ogni novità ai danni della Parola di Dio, vuoi l'unità di Fede in popoli polimorfi, i più lontani e i più absoni, vuoi religiosa l'ubbidienza alle legittime gerarchie.

Come comporre un tal rigido spirito di custodia e tutela, strettissimo l'ossequio ai superni dettami, con le mirabolanti metamorfosi volute dal Loisy e i relativi rimpasti di documenti?

Loisy immaginò le lettere paoline teatro d'interpollazioni su larga scala da parte dei fedeli della Galazia, di Corinto, Roma, Colossi e Filippi, sicché i passi autentici raggiungerebbero in media sì e no un quarto rispetto alla totalità (39).

Siamo ai limiti del parossismo. Si fossero le Chiese accontentate dell'aggiunta di alcune righe. Ma no! Quadruplicano le piccole lettere di Paolo. Il che ripugna semplicemente. Non rivendicavano forse le Chiese la paternità istitutiva dell'Apostolo più insigne? Non veneravano forse le sue lettere a titolo d'un dono celeste? Non le leggevano forse, assidue, nelle assemblee liturgiche in modo che tutti i fedeli apprendessero i loro divini contenuti? Non ha dunque ragion d'essere una farragine d'interpollazioni che sovverta *ab imis* il magistero di Paolo: « Dovremmo, se non bastasse, concepire che le Chiese, elaborando ciascuna l'epistola recepita dall'Apostolo, vi abbia effuso una gnosi mistica congenere... Ciascuna Chiesa avrebbe lavorato sul proprio terreno, giusta le sue tendenzialità specifiche e i caratteristici bisogni. Ma, nel caso, come si spiega che le Chiese, diverse e autonome le une dalle altre, abbiano percorse le me-

(39) Cfr. l'elenco dei singoli passi in M. LEPIN, *Le problème de Jésus*, Parigi 1936, p. 244 ss.

desime tappe dell'*iter* d'idealizzazione del Cristo e conseguiti i medesimi approdi? » (40). Trattasi cioè d'un ventaglio di innumeri canoni dottrinari, liturgici e giuridici, in chiave di trascendentalità e originalità somma. Come spiegarsi il loro coesistere e la loro consonanza nelle singole lettere paoline, semmai derivassero da Chiese diverse ed autonome? Urge la conclusione. Non demorde. La gnosi cristologica, sul piano dei contenuti e dei canoni, non è se non di Paolo.

Cristo Dio un parto di Paolo?

Risulta dall'inconcussa autenticità dei documenti fontali del Cristianesimo che i primi fedeli sentirono e sperimentarono profondamente la fede in Gesù, il Verbo eterno, l'unigenito Figlio di Dio. Quindi se evoluzione ci fu, avvenne rapida, di sorpresa. Il criticismo acattolico la ritiene un parto di Paolo, l'asceta dall'anima estatica.

Noi replichiamo no. Durante l'attività apostolica di Paolo vivevano ancora gli Apostoli e una folla di discepoli che furono a contatto con Gesù, da cui attinsero in persona l'Evangelo. Come poterono essi abbracciare la predicazione rivoluzionaria di chi, giunto ultimo, senza aver avuto alcun approccio col Maestro, n'alterava in globo la figura e la missione? Ben lo sapeva Paolo, certo d'essere espulso dalla Chiesa Madre, laddove n'avesse infranta la dottrina comune.

Di più. Se acclarassimo in Paolo il responsabile dell'elevazione a Dio dell'uomo Cristo, fuor di dubbio rintracceremmo indizi e vestigia nei documenti a carico d'una sua tipologia cristologica. Ma non ve ne sono. Anche Loisy riconosce che Paolo, ad onta d'un individualismo all'acme, in nulla dissentì dalla Chiesa Madre, ma, muovendosi all'unisono, non volle erigere Chiese proprie, respinse settarismi e faziosità di adepti, né lasciò dietro di sé fratture scismatiche (41).

Le lettere di Paolo concernono una varietà caleidoscopica di Chiese. Molteplici le Chiese ch'egli catechizzò direttamente a Tessalonica, a Corinto, a Filippi, in Galazia. Non consta se andò a Colossi. Avanti di visitarla, indirizzò alla Chiesa di Roma l'epistola più celebre. Nondimeno a qualsiasi Chiesa si ri-

(40) M. LEPIN, *o.c.*, p. 247.

(41) A. LOISY, *La carrière de l'apôtre Paul:* « Rev. d'Hist. et de Litt. Relig. », VI, 1920, p. 468; ID., *Les Epîtres de Paul:* « Rev. d'Hist. et de Litt. Relig », VII, 1921, p. 106.

volga, non cambiano d'un iota i termini del suo magistero. Mai si ha l'impressione che i lettori stupiscano d'un insegnamento nuovo, contestino il Cristo Dio ch'egli annunzia, o si scandalizzino. E lettera non v'ha se non in funzione dell'idea di Cristo Figlio di Dio.

Le epistole poi rivelano qua e là tra le diverse Chiese i mutui e frequenti rapporti, l'intima unione, a prescindere dalle loro origini, dei vincoli religiosi ed etici. Il che suppone l'identità di fede sul Cristo. l'Uomo Dio, Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice. Gli ovvi, necessari confronti tra la predicazione cristologica di Paolo e quella degli Apostoli non registrano nelle lettere paoline discussioni di sorta, esitazioni e indecisioni dei lettori. Ratificano la comune dottrina. Sfumano così le divergenze pretese dal razionalismo (42).

La coscienza dei primi fedeli e l'idea del Cristo Dio

Razionalisti e modernisti non s'arresero. Non videro in Paolo l'unico responsabile della divinizzazione di Gesù, ma colui che diede l'impulso decisivo ad un simile processo già in atto nella coscienza dei primi fedeli. Fin dal principio — affermano — confluirono dalla Diaspora in massa i Giudei convertiti ed ingrossarono il nucleo dei discepoli galilei. Adusi, per l'influsso dei culti ellenici, all'adorazione di eroi e monarchi in un alone di semidei, i diasporei non tardarono, grazie ad aneliti inconsci, a scorgere nel Cristo « il Signore », l'Emanuele, Dio con noi. A buon diritto. Se i gentili adoravano eroi e monarchi salutiferi, cuspidi di salvezza dell'umanità, seppur il buio dei secoli n'avvolgesse d'ombre le gesta insigni, perché non far l'apoteosi del Cristo, Profeta e Taumaturgo, che, alla luce della storia, s'appalesò il Messia con l'egregia dottrina, i miracoli, la morte espiatoria, la risurrezione, oggetto di glorificazione dopo l'incombente catastrofe cosmica?

Universalizzata la fede in Gesù, Signore e Salvatore per antonomasia, era logico giungere a reputarlo Figlio di Dio, eguale al Padre. Certo non di mezzo agli ebrei, ma tra i greci, nell'ambito dei Misteri e del sincretismo, si compì la *mitizzazione* di Gesù. L'idea di un Dio umanatosi non poteva non repellere *toto caelo* alla cieca ortodossia d'Israele, idea gonfia

(42) Cfr. M. LEPIN, *o.c.*, p. 250 ss.; L. CL. FILLION, *Vie de N.S. Jésus Christ*, Parigi 1929, I, p. 35 ss. Circa la pluralità di relazioni di Paolo coi discepoli di Cristo cfr. *Att.* IX, 26-28; XI, 27-30; XV, 1-29; XXI, 17-19; *Gal.* I, 18-19; II, 1-9; etc.

di oscenità, causa d'indignazione, sdegno, raccapriccio e abominio (43).

Non brilla in tali elucubrazioni la sensibilità storica. Prevalgono piuttosto l'apriorismo filosofico e l'esuberanza fantastica.

La dottrina comune, l'identità di fede associavano i convertiti palestinesi agli ebrei che provenivano dalla Diaspora: confessavano tutti in Gesù il Messia e il Figlio di Dio. I diasporei erano monoteisti rigidi alla stregua dei consanguinei di Israele, attaccatissimi alle sinagoghe sparse un po' dovunque; consideravano Gerusalemme l'epicentro del culto e si mantenevano in relazione continua con la città santa; se i liberi costumi dei gentili a volte riuscirono a inquinarne la condotta, mai fecero breccia, scalfirono la fede jahvista, *leit-motiv* di coesione la più ferrea e d'orgoglio nazionalistico. Il che attestano unanimi i documenti giudaici e pagani dell'epoca.

Affulge quindi l'impossibilità radicale di giudei ellenisti in ordine alla divinizzazione dell'uomo Gesù. Avessero osato, come non avrebbero reagito i discepoli immediati del Maestro? E le floride Chiese palestinesi? Se ci furono tra i primi fedeli controversie vivaci circa l'obbligatorietà del ritualismo mosaico, come non insorsero feroci dibattiti su una questione infinitamente più importante? Invece no. Non affiorò verun divario. Tutti, giudei convertiti e diasporei, adorarono Cristo Figlio di Dio, Verbo eterno umanatosi, Salvatore e Signore dell'umanità, dominatore del cosmo.

Si fecero forse scomparire i documenti del divario? L'ipotesi è implausibile. Ma, anche in tal caso, i documenti superstiti ne riporterebbero echi e riverberi: la divinità di Cristo apparirebbe ricca di accenni polemici, critici e fluidi. La verità deflagra invece pacifica e categorica (44).

È noto che l'esclusivismo dogmatico essenzializzava e discriminava i cristiani. Sicuri di vivere in piena luce di verità, esecravano i miti dei gentili, alieni da ogni compromissione. Di conseguenza i gentili li odiavano e li perseguitavano a morte.

---

(43) A. LOISY, *La conversion de saint Paul et la naissance du christionisme*: « Rev. d'Hist. et de Litt. Relig.», V, 1914, pp. 321-331; CH. GUIGNEBERT, *Jésus*, o.c., p. 74.

(44) Cfr. M. LEPIN, *Le problème de Jésus*, o.c., pp. 256-285; ID., *Jésus Messie et Fils de Dieu*, o.c., pp. 338-363.

Come allora poterono essere indotti al plagio della mitologia pagana, divinizzando un uomo, il più nobile sì, ma sempre uomo? Non era proprio ciò ch'essi irriducibilmente detestavano nel paganesimo?

L'apoteosi

In quei tempi era di moda l'apoteosi, o deificazione dei personaggi illustri: il che — sostengono i nostri — indusse i cristiani a far altrettanto del loro Maestro.

Il culto divino agli imperatori non godeva di credito e stima malgrado di solito l'insegnino i libri di storia. Notevoli indirizzi di pensiero — il neopitagorico ad esempio, l'epicureo e il neoaccademico — lo biasimavano drastici. La massa dei sudditi lo esternava per mera adulazione o per paura. Gli spiriti eletti lo dileggiavano. Plinio narra d'imperatori semidei esposti al ridicolo: « Dicavit caelo Tiberius Augustum, sed ut maiestatis crimen induceret; Claudium Nero, sed ut inrideret; Vespasianum Titus, Domitianus Titum, sed ille ut Dei filius, hic ut frater videretur » (45).

Seneca, nell'*Apocolocyntosis* (= trasformazione in zucca), epigramma satirico sulla morte di Claudio, si burla dell'imperatore e l'esibisce storpio in atto di ascendere al cielo: sarebbe rimasto lassù, se Augusto non l'avesse precipitato all'inferno! (46).

Lucano ravvisa nell'apoteosi degli imperatori una vendetta che la terra s'è presa sulle divinità, ree del tracollo della repubblica (47).

E Cicerone: « Cosa c'è di più assurdo che il porre tra gli dei uomini già morti, laddove non dovremmo render loro se non il culto delle lagrime? » (48).

Del resto chi mai poteva dar serio un culto latreutico ad uomini tristamente famosi in tirannie e ignominie? Simili apoteosi denunziano lugubre la degenerazione dell'idea di Dio e dell'etica. Sennò, come spiegarci il culto divino a un Caligola, a un Nerone, a Poppea uccisa a pedate dal consorte, al

(45) PLINIO il GIOVANE, *Panegirico a Traiano*, XI.
(46) Cfr. pure GIOVENALE, *Sat. VI*, 618-619.
(47) LUCANO, *Pharsalia*, lib. VII, 455-459.
(48) CICERONE, *De natura deorum*, lib. I, 15.

parricida Commodo, a una pleiade di proconsoli despoti e libertini?

Che interesse avessero i cristiani con la divinizzazione del Maestro non capiremo mai, se nel mondo di allora le apoteosi non offrivano, scadute, se non spregio e vituperio dei filosofi, mentite le lodi del volgo? E che speranza nutrire d'imporsi ai gentili, alle anime oneste e probe, incarreggiandosi nei solchi d'infauste aberrazioni, ligi al servilismo pagano? Perché, mentre i gentili moltiplicavano la turba degli dei, i cristiani non deificarono, sotto il loro influsso, la Madre di Gesù e gli Apostoli?

Il culto degli imperatori, poi, non scaturì se non da scopi politici. Si tributava ad essi il titolo di « salvatore » (*soter*) in quanto fondatori d'una città o nazione, difensori dell'impero dai nemici, elargitori di elemosine e benefici al popolo, etc. Agli antipodi, invece, il culto di Gesù non obbedì, sin dall'esordio, che a scopi squisitamente religiosi. Egli è il « salvatore » delle anime, le purifica e le santifica, dotandole di doni soprannaturali in vista dell'intuitiva vision di Dio.

L'apoteosi imperiale — al *tandem* — sconsacrò l'idea della divinità, misconosciuti gli attributi divini, la trascendenza e la onnipotenza, l'immutabilità, la giustizia, la misericordia... Come dunque spiegarci la deificazione di Cristo, ferma restando, indenne, integerrima l'idea di un Dio unico, atto puro, eterno, plenitudine di essere?

È appunto s. Paolo, che assevera la consustanzialità di Gesù al Padre, a non desistere giammai dal proclamare l'infinità e l'eternità di Dio in contraddizione agli idoli tutti. E, nell'odio implacabile all'idolatria, Paolo è perfettamente in linea, all'unisono, con la sua nazione definita da Plinio: « Gens contumelia Numinum insignis » (49).

LUIGI GUGLIELMO ROSSI

(49) PLINIO, *Nat. Hist.*, lib. XIII, cap. 9, 5. Sul culto degli imperatori cfr. E. BEURLIER, *Le culte impérial*, Parigi 1891, specie il cap. II, pp. 27-40; J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain*, 3 voll., Parigi 1907-1920, I, cc. I-V, pp. 19-179; G. BOUSSIER, *Apotheosis:* « Dict. d'Antiq. Gr. et Rom. », I, p. 323 ss.; J. LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trinité*, Parigi 1927, I, pp. 18-33, 354-373; K. PRUEMM, *Herrscherkult und N.T.:* « Biblica », IX, 1928, pp. 3-25; 129-142, 289-301.

RICONCILIAZIONE ED EUCARISTIA NELLA DOTTRINA E NELLA PRASSI DI SANT'AGOSTINO (*)

L'approccio al tema intende anzitutto sottolineare la dimensione ecclesiale dei due sacramenti che presuppongono e postulano il Battesimo, principio di tutti i sacramenti e porta d'accesso alla vita cristiana nella Chiesa, come ricorda l'arcivescovo di Milano, unificando l'itinerario cristiano dal Battesimo all'Eucaristia, secondo un'azione pastorale attenta a « illuminare l'evento di grazia celebrato nel sacramento della penitenza ponendolo in continuità tra il cammino di conversione della rigenerazione battesimale e la piena comunione significata e realizzata dalla cena eucaristica » (1).

Ai ministri di Cristo, costituiti « a favore delle comunità cristiane » e « ordinati per radunare il popolo » (2), incombe il dovere-missione di lavorare in vista dell'unità e della riconciliazione. La stessa predicazione ecclesiale, a cui il ministro offre la propria voce in umile atteggiamento di servizio e di filiale devozione — *voce ecclesiae loquor* (*S.* 129, 3, 4) —, non ha altro scopo:

> « Vana è, infatti, la predicazione di Dio se fatta al di fuori della Chiesa. È poca cosa lodare Dio e annunziare le sue lodi. Annunziale negli atri della figlia di Sion. Tendi all'unità, non dividere il popolo! Riuniscilo in uno, fanne uno solo » (3).

In sintonia con l'Apostolo (*2 Cor* 5, 18-21) Agostino chiama i sacerdoti (presbiteri e vescovi) predicatori della riconciliazione e della pace cristiana (4): due beni assoluti, al di sopra di

---

(*) Questo studio, con alcuni adattamenti e relativa bibliografia, non è altro che la conversazione al clero tenuta il 12.IV.1984 nell'ambito della XVI Settimana Agostiniana Pavese (8-15 Aprile 1984); nella prima parte si ricollega a un precedente articolo (La riconciliazione nella Chiesa antica) di Renovatio.

(1) *A un mese dal Sinodo.* Lettera alla diocesi, in *Cammino di Riconciliazione,* Bologna 1984, pp. 48-49.

(2) *De gestis cum Emerito* 7; *de bono coniugii* 24, 32; *ep.* 128, 3.

(3) *In ps.* 72, 34. Cf. 33, II, 6-7; 44, 33; *S.* 138, 10.

(4) *In ps.* 67, 40; 71, 6.

ogni umana considerazione o interesse personale. A fondamento di tale concezione c'è un grande e vivo senso ecclesiale e un profondo e tenacissimo amore alla Chiesa, la *Mater Ecclesia,* la *Mater Catholica,* che continuamente, in perenne fecondità, a Dio genera e rigenera figli, sottraendoli al dominio del peccato, nell'acqua battesimale e nelle lacrime penitenziali, secondo la splendida espressione di S. Ambrogio: « Acqua e lacrime non mancano alla Chiesa: l'acqua del battesimo, le lacrime della penitenza » (5).

La riconciliazione

Le lacrime della penitenza, con tutto l'itinerario e il processo che comporta, rivelano l'intima natura dell'uomo peccatore, e anche del sacerdote che vive pericolosamente tra i lacci della tentazione sempre minacciosa e incombente (6), soggetto al divenire storico e alla prova del tempo, sempre bisognoso di conversione e dell'alimento quotidiano che nutre e sostiene la vita (7).

La riflessione personale sull'uomo, richiamata dalla *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II, e la vita liturgica, che possiede un rilevante spessore teologico (*lex orandi lex credendi*), sono un forte appello alla verità (siamo peccatori!), al rinnovamento interiore, alla preghiera costante e fiduciosa, ritenuta da Agostino un battesimo quotidiano di purificazione (8). Innumerevoli testi a sostegno della tesi pongono l'uomo, qualunque posto abbia nella Chiesa — fedeli, sacerdoti, apostoli (9) —, nella classe dei peccatori:

> « Dedicatevi dunque alla preghiera, o peccatori, confessate i vostri peccati, pregate perché siano cancellati, pregate perché diminuiscano, pregate perché col vostro progredire scompaiano; pregate da peccatori, senza però disperare...

---

(5) *Ep.* 41, 12; citata nelle Premesse al *Rito della Penitenza,* Roma 1974, p. 15.

(6) Cf *ep.* 250, 3.

(7)) Cf i vari *sermoni sul Pater* dove spiega la quarta petizione: 56, 10; 57, 7; 58, 5; 59, 6; 272 (uno dei suoi sermoni eucaristici). A livello personale parla di questo salutare alimento in *Conf.* X, 43, 70: *quoniam cogito pretium meum et manduco et bibo et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur.*

(8) Cf S. AGOSTINO, *La riconciliazione cristiana,* Roma 1983, p. 15.

(9) Cf *S.* 114, 4.

> Io, o fratelli, sono sacerdote di Dio: lui lo ha voluto; anch'io sono peccatore, insieme a voi batto il petto, insieme a voi chiedo perdono, insieme a voi spero nella benevolenza di Dio...
>
> [Anche gli apostoli pregano]: Ogni giorno chiedono la remissione dei loro debiti. Entrano debitori ed escono liberati; poi tornano a pregare da debitori. La vita non è senza peccato: tutte le volte che preghiamo ci vengono rimessi i peccati» (10).

La preghiera autentica è il grande mezzo della purificazione individuale e della riconciliazione comunitaria: non si esaurisce a livello personale ma ha implicazioni sociali; il perdono di Dio è commisurato alla sincerità del nostro perdono, come ci ha insegnato lo stesso Signore nella quinta petizione del Padre nostro (11), che è regola di vita, compendio del Vangelo, modello di preghiera (12).

Al di là della prassi penitenziale antica, improntata a severo rigorismo (13) per l'unicità della riconciliazione sacramentale nella Chiesa e da parte della Chiesa, è chiaramente affermata la misericordia divina più potente di ogni umano cedimento e di ogni peccato. A nessuno, per principio, è preclusa la possibilità del perdono divino, anche quando per ragioni disciplinari e medicinali — *propter correptionem, propter medicinam* (14) — venisse a mancare quello ecclesiale. Per ovviare ad obiettive carenze di disposizioni interiori il peccatore deve essere sollecitato e aiutato a maturare in un vero itinerario penitenziale di riconciliazione con Dio, con se stesso e con gli altri.

La conversione sincera del cristiano peccatore, che deve essere riaccolto nella comunità ecclesiale da cui si è autoescluso con la gravità del proprio peccato, è la condizione essenziale per accostarsi con fiducia al ministero sacramentale della riconciliazione: questa « altro non è che la redenzione che il Padre ha offerto ad ogni uomo nella morte e resurrezione del suo figlio e che continua ad offrire ancora oggi ad ogni pecca-

---

(10) *S.* 135, 7; 137, 14.

(11) Cf *SS.* 56-59; 114; 114/A (Frangipane 9).

(12) TERTULLIANO, *De oratione*, I, 6; IX, 1; CIPRIANO, *De oratione dominica* 2; 28; AGOSTINO, *ep.* 130, 22; *S.* 56, 4; 59, 1. Cf dei sopraddetti autori *Il Padre nostro*, a cura di V. GROSSI, Roma 1980.

(13) Cf *Enchiridion* 17, 65; *S.* 352, 8.

(14) In ps. 100, 8.

tore aspettando, come il padre della parabola del figliuol prodigo, il suo ritorno penitente per mezzo della conversione » (15).

Stando così le cose si capisce perché Agostino insista più sull'intensità del pentimento che sulla durata delle opere penitenziali, severe e dolorose, più sull'amore di Dio che sull'angoscia del peccato, più sull'impegno serio e sincero di conversione che sull'incerta speranza del domani, che rimanda il ravvedimento:

> « Che cosa è tanto longanime, o pieno di misericordia? Si pecca e si vive; si accumulano i peccati e si sviluppa la vita; si bestemmia tutti i giorni, eppure Dio fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi. Da ogni parte egli chiama alla correzione ed invita alla penitenza: chiama con i benefici del creato, chiama concedendo il tempo per vivere, chiama per mezzo del lettore e dell'espositore, chiama con l'intima forza del pensiero, chiama con il flagello della punizione e chiama con la misericordia della consolazione... Fratello, non tardare a convertirti al Signore! Ci sono alcuni che si apprestano alla conversione, ma la rimandano sempre, ripetendo quasi il verso del corvo: *cras, cras* (domani, domani). Il corvo fu fatto uscire dall'arca, ma non fece ritorno. Dio non cerca la dilazione sul tipo del verso del corvo, ma l'invocazione fedele come il gemito della colomba. Fatta uscire, la colomba fece ritorno. Per quanto tempo durerà il tuo *cras, cras*? Sta' attento all'ultimo di questi domani, e dato che ignori quale esso sarà, ti basti il fatto che fino ad oggi sei vissuto da peccatore » (16).

La provvisorietà della vita è un costante invito alla conversione per chi sa accogliere la voce suadente di Dio che parla in vari modi:

> « Non si deve disperare di nessuno finché la pazienza di Dio spinge alla penitenza; inoltre non strappa alcuno da questa vita Colui che non vuole la morte dell'empio ma piuttosto che ritorni a lui e viva » (17).

---

(15) Giovanni Paolo II, lettera ai vescovi in accompagnamento all'*Instrumentum laboris* (25.I.1983).

(16) *In ps.* 102, 16; *S.* 82, 14; 224, 4. Le parole del vescovo hanno un evidente riscontro autobiografico in *Conf.* VI, 11, 18 *(Cras inveniam);* VIII, 12, 28: *Quamdiu, qumdiu, cras et cras? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae?*

(17) *S.* 71, 21.

Chi non avverte nelle parole del vescovo d'Ippona la vicenda personale dell'uomo Agostino, esperto di miseria (la propria) e di misericordia (di Dio), recuperato dai suoi traviamenti e dalle sue malattie dall'amore gratuito e generoso di Dio che si volge all'uomo smarrito e lontano, lo rincorre e lo accoglie, come ripete in molte pagine delle *Confessioni* e nell'ardente invocazione dei *Soliloqui*?

> «Ti prego, accogli il figlio tuo che è fuggito, o Dio amorevole più di un padre. Siano finite le pene che ho sofferto da parte dei nemici che tu tieni sotto i tuoi piedi; abbiano fine le menzogne con le quali mi hanno reso oggetto del loro scherno. Accogli ora il tuo servo che fugge lontano da essi; loro mi hanno accolto bene quando come straniero fuggivo lontano da te. Sento che solo da te io devo ritornare. Si apra, grande, dinanzi a me la porta alla quale busso. Insegnami come devo fare per arrivare fino a te... Ispirami e guidami, traccia una strada davanti a me» (18).

> «Vedi che non nascondo le mie piaghe. Tu sei medico, io sono malato; tu sei misericordioso, io sono misero... A ragione è salda la mia speranza in lui che guarirai tutte le mie debolezze grazie a Chi siede alla tua destra e intercede per noi presso di te. Senza di lui dispererei. Le mie debolezze sono molte e grandi, sono molte, e grandi. Ma più abbondante è la tua medicina» (19).

Il richiamo a Cristo, il medico umile (20) delle nostre infermità, non è mai disgiunto dalla Chiesa, suo corpo, in cui dimora e opera lo Spirito Santo per la remissione dei peccati:

> «Così era necessario che i peccati, poiché non vengono rimessi fuori della Chiesa, fossero perdonati in virtù dello Spirito, dal quale la Chiesa è adunata in una sola unità... La Chiesa ha ricevuto questo dono, che in essa nello Spirito Santo avvenga la remissione dei peccati... A lui infatti spetta l'azione d'unire insieme, in virtù della quale diventiamo l'unico corpo del Figlio di Dio» (21).

---

(18) *Sol.* I, 5.

(19) *Conf.* X, 28, 39; 43, 69.

(20) Cf R. ARBESMANN, *Christ the «medicus humilis» in s. Augustine*, *Augustinus Magister* (Paris 1954), pp. 623-629.

(21) *S.* 71, 28 e *passim*.

In epoca patristica è fortemente accentuata la dimensione sacramentale della Chiesa: è vivissima la natura ecclesiologica del pentimento — né sono assenti le implicazioni sociali del peccato che l'attuale coscienza della solidarietà umana tende a rimarcare (22) — come riaccoglienza nella comunione ecclesiale celebrata e dichiarata con pienezza nell'Eucaristia a cui il peccatore riconciliato, a conclusione del suo cammino di ritorno a Dio, viene riammesso. Poiché la salvezza si realizza solo nella piena comunione ecclesiale (23), la Chiesa si rivela mediatrice e luogo di salvezza: il perdono e la riconciliazione della Chiesa sono assolutamente indispensabili per mediare la riconciliazione con Dio. Tutta la polemica antidonatista è tesa a mettere in luce questa verità. La *pax cum ecclesia* è la condizione oggettiva della *pax cum Deo*. All'azione del vescovo, che reinserisce il peccatore mediante la preghiera e l'*impositio manum* nella Chiesa, da cui riceve lo Spirito Santo *in remissionem peccatorum* (24), perché la Chiesa, indipendentemente dalla santità dei ministri, è sempre la Chiesa dei santi, degli uomini spirituali in cui dimora lo Spirito (25), Agostino associa l'intera comunità nel legare e sciogliere. Ai fedeli, dopo aver richiamato il ministero di Pietro e dei vescovi, così si rivolge:

> « Anche voi legate e sciogliete. Chi infatti viene legato incorre nella separazione della vostra comunione e quando viene separato da voi viene allora legato da voi; quando egli è riconciliato, viene sciolto da voi, perché anche voi invocate Dio per lui » (26).

Nel solco della ricca tradizione ecclesiale il vescovo africano richiama le tre forme penitenziali rapportate alla remissione dei peccati e alla responsabilità personale. La prima pre-

---

(22) Cf D. TETTAMANZI, *La dimensione ecclesiale e sociale del peccato del cristiano*, La Scuola Cattolica (1979), pp. 489-544; *Prospettive teologiche: la dimensione antiecclesiale e antisociale del peccato*, Corso di aggiornamento teologico 1983-84, Milano; J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1979, pp. 90-93.

(23) Cf *S.* 71, 33 e 37.

(24) *Ibi* 23 e 28; *Ench.* 17, 65.

(25) E' un concetto ricorrente dell'omiletica agostiniana nei sermoni (71, 36-37; 99, 9; 267, 4), nei commenti a Giovanni (26, 13; 27, 6; 32, 7-8; 124, 7), nei salmi (25, 2, 12; 149, 3 e 5). Cf il mio articolo *Riflessioni sulla Chiesa in sant'Agostino*, Renovatio 1979 (XIV), pp. 562-566.

(26) *S. Guelf.* 16, 2; MA I, 493; *S.* 67, 3; 98, 6; 352, 8; *In Io.* 22, 7; 49, 24; 50, 12; 124, 7.

para i catecumeni alla nuova impostazione di vita e si collega al battesimo degli adulti (*paenitentia prima*): si fa penitenza per i peccati personali (27) secondo le tipiche pratiche penitenziali della quaresima riportate dal libro di Tobia (12, 8): « Buona cosa è la preghiera con il digiuno, l'elemosina e la pratica della giustizia »; la seconda (*paenitentia quotidiana*), praticata dai buoni e umili fedeli (28), si collega alla vita di ogni giorno e impegna nella purificazione personale attraverso il digiuno, l'elemosina e, principalmente, la preghiera; la terza, o *paenitentia secunda* per distinguerla dalla battesimale, è quella sacramentale, unica e irripetibile: riguarda i peccati più gravi (*crimina*) sul piano della fede (apostasia e idolatria), della vita (aborto e omicidio) e della fedeltà familiare (sia come gesto, adulterio, sia come stato, divorzio).

Penitenza e riconciliazione sono due termini dell'identica realtà, due facce della stessa moneta, due aspetti facilmente constatabili dell'unico sacramento che estingue i peccati (29): l'una dice distacco dal peccato, l'altra comunione di vita (30). Nella disciplina penitenziale la dimensione ecclesiale, che oggi si tende giustamente, seppure lentamente, a rivalutare e recuperare dopo appannamenti di secoli, lega insieme l'intervento del vescovo che assolve, del penitente che si umilia e si converte, della comunità che nella preghiera si fa carico dei peccati del peccatore e lo riaccoglie nell'abbraccio di riconciliazione e di pace nella rinnovata e piena partecipazione eucaristica. Non bisogna dimenticare che i pubblici penitenti, diversamente dai catecumeni che venivano dimessi al termine della liturgia della parola, non sono di norma esclusi dalla celebrazione, secondo un diverso grado di appartenenza alla Chiesa, ma dalla comunione eucaristica. La separazione dalla comunità eucaristica o scomunica è la forma esteriore più evidente di ciò che opera il peccato grave: rompe la comunità ecclesiale radunata dallo Spirito:

> « bisogna guardarsi dalla coscienza ostinata nell'impenitenza e dal credere che il pentimento possa giovare senza essere uniti alla Chiesa, nella quale si dà il perdono dei peccati e viene conservata l'unità dello Spirito nel vincolo della pace » (31).

---

(27) Cf *S.* 351, 2; 352, 2; *ep.* 265, 7.

(28) *Ep.* 265, 8.

(29) Cf *S.* 19, 3; 20, 2; 29, 6; *In Io.* 49, 24.

(30) Cf J.-M. R. TILLARD, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Roma 1969, pp. 48-50.

(31) *S.* 71, 37.

La riconciliazione nella Chiesa dice riferimento all'Eucaristia, è in vista della piena e fruttuosa partecipazione eucaristica, in cui lo stesso Spirito opera la trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue del Signore e fa dei credenti « in Cristo un solo corpo e un solo spirito », come recita la *Prex eucharistica* III, cioè la vera e autentica comunità eucaristica:

> « Il banchetto eucaristico — scrive al conte Bonifacio — è l'unità del corpo di Cristo, non solo nel sacrificio dell'altare, ma anche nel vincolo della pace ».

Più oltre, rivolto ai Donatisti, prosegue:

> « Essi però non cerchino lo Spirito Santo fuori dell'unità del Corpo di Cristo di cui posseggono bensì il sacramento esternamente, ma non hanno in cuore la realtà di cui quello è segno e perciò mangiano e bevono la loro condanna. Un unico pane è infatti il segno sacramentale dell'unità... Solamente la Chiesa cattolica è quindi l'unico Corpo di Cristo, essendo egli stesso il capo e il salvatore del proprio Corpo. Fuori di questo Corpo nessuno è vivificato dallo Spirito Santo... Ora non può essere partecipe della divina carità chi è nemico dell'unità. Di conseguenza, quelli che son fuori della Chiesa, non hanno lo Spirito Santo » (32).

All'Eucaristia si deve andare da poveri, con dignità, purità e innocenza, in conformità alle disposizioni semplici e chiare del catechismo di S. Pio X (grazia di Dio, consapevolezza e rispetto a chi si riceve, digiuno eucaristico), in atteggiamento di fede e di carità come ricorda S. Paolo (*1 Cor* 11, 27-34) e ripete Agostino (33), legando indissolubilmente il mistero dell'Eucaristia al mistero della Chiesa: « disprezzando l'una, scrive il Tillard, si mostra la poca stima che si ha per l'altra e peccando contro l'una si pecca contro l'altra » (34).

Nell'assemblea liturgica dei Corinzi, afferma lo stesso autore, Paolo denuncia una duplice carenza di fede e di carità,

---

(32) *Ep.* 185, 6, 24. 11, 50.

(33) *Ep.* 54, 4.

(34) *Op. cit.*, p. 188.

incapace di discernere il corpo del Signore: « Non *discernere il corpo* è, da una parte, non riconoscere, nella fede, che quel pane non è più un pane ordinario ma il corpo di Cristo, e dall'altra che quel corpo *dato* dal Signore Gesù *la notte in cui fu offerto*, è il pane della carità, l'alimento dell'Alleanza, che salda gli uomini tra di loro nel mistero dell'unica Chiesa » (35).

Non diversamente si esprime Agostino: tra i molti testi, sparsi qua e là, che affermano il realismo eucaristico e impegnano il credente in una manducazione non semplicemente materiale ma spirituale, cioè in atteggiamento e spirito ecclesiale (36), ne proponiamo due di facile comprensione e immediatezza: l'uno dai commenti al vangelo di Giovanni (26, 13), l'altro dal sermone 272 sul duplice significato dell'*amen* eucaristico:

> « I fedeli dimostrano di conoscere il corpo di Cristo, se non trascurano di essere il corpo di Cristo. Diventino corpo di Cristo se vogliono vivere dello Spirito di Cristo. Dello Spirito di Cristo vive soltanto il corpo di Cristo... È quanto dice l'apostolo quando ci parla di questo pane: Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo (*1 Cor* 10, 17) ».
>
> « Tu odi: Il Corpo di Cristo, e rispondi: Amen. Sii membro del corpo di Cristo perché sia vero il tuo Amen... Siate ciò che vedete e ricevete ciò che siete... Colui che ha ricevuto il mistero dell'unità e non conserva il vincolo della pace, non ha ricevuto un mistero per sé ma una testimonianza contro di sé » (37).

Agostino mai trascura di far risaltare in dipendenza dall'Eucaristia, *sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis* (38), i temi dell'unità e della pace, consacrati dal Signore sulla sua mensa (39), della concordia e della fraternità (40), poiché solo chi appartiene alla *compages caritatis* (41) riceve in senso vero e pieno l'Eucaristia (42).

---

(35) *Ibi*, pp. 186-187.

(36) Cf *S.* 112, 5; 131, 1; *in ps.* 98, 9; *in Io.* 25, 12; 26, 12.

(37) Cf *S.* 362, 28; *Guelf.* 7, 1; MA I, 463; *fragm. contra Pelag.* 3.

(38) *In Io.* 26, 13.

(39) *S.* 272.

(40) *S.* 229; *in Io.* 26, 14.

(41) Il termine *compages* o *compago*, frequente in Agostino, indica la connessione strutturale delle membra in un solo corpo, la Chiesa: *In Io.* 26, 13; 27, 6; *in ps.* 30, 2, 1; 86, 4; 88, 14; *ep.* 185, 10, 46; 187, 10, 33; *De baptismo* 3, 19, 26; *Contra litt. Petil.* 2, 104, 239; 108, 247; *Contra ep. Parmen.* 3, 2, 5; *De civ. Dei* 21, 25.

(42) *In Io.* 27, 6. « Abbiamo già detto, fratelli, che cosa ci raccomanda il Signore nel darci a mangiare la sua carne e a bere il suo sangue; che noi dimoriamo in lui e lui in noi. Ora, noi dimoriamo in lui, se siamo le sue

Nella celebrazione eucaristica ha grande rilievo la recita del Pater, fatta in sincerità di cuore, nell'accordo armonico dei gesti e delle parole, senza sfasature o falsità: « è già questo un grave peccato che proprio nel compiere i sacramenti diciamo una menzogna » (43). « Solo chi prova se stesso, chi esamina se stesso », chi si professa indegno e lontano da Dio, chi si riconosce peccatore al pari di Zaccheo e del centurione del vangelo — « Tutti e due onoravano il salvatore, ma in modo diverso e quasi contrario; tutti e due miserabili a causa dei loro peccati, e tutti e due ottennero misericordia » (44) — coltiva i giusti atteggiamenti e « sentimenti di umiltà, povertà, riconoscenza e perciò di eucaristia, di ringraziamento ammirato e pieno di stupore di fronte al dono di Dio » (45).

La preghiera del Signore ha il potere di eliminare tutta una serie di peccati, se all'invocazione del perdono corrisponde la decisa volontà a superare ogni divisione nella comunità. Il Pater, inserito nella celebrazione eucaristica, dice connessione intima e profonda all'Eucaristia *in remissionem peccatorum*, da cui derivano tutte le grazie di conversione e di pacificazione con Dio:

> « proprio per i peccati umani e scusabili, tanto più frequenti quanto più piccoli, Dio ha costituito nella sua Chiesa dei tempi di misericordia preventiva, cioè quella medicina quotidiana, quando diciamo: Rimetti a noi i nostri debiti come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori. Per queste parole con faccia pulita (*lota facie*) ci accostiamo all'altare, per queste parole con faccia pulita comunichiamo al corpo e al sangue di Cristo» (46).

Si tratta di preghiera esigente che elimina alla radice ogni contrasto, favorisce il clima dell'accoglienza sincera (*1 Cor* 11,33; *Rm* 15,7), permette di ricevere in spirito e verità —

---

membra; egli dimora in noi, se siamo il suo tempio »; *in ps.* 39, 12: « Siamo in questo corpo, siamo partecipi di questo corpo, conosciamo ciò che riceviamo... Il corpo ha ricevuto la sua perfezione per noi, perfezioniamo noi stessi in questo corpo ». Al riguardo si possono leggere alcune pagine illuminanti di J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1978: « Appartenere alla *compages caritatis* non significa quindi null'altro che ricevere in un "vero" senso l'Eucaristia » (p. 184).

(43) *S.* 351, 6; 114, 5; cf i *sermoni* (55-59) sul Pater.

(44) *Ep.* 54, 4.

(45) C. M. MARTINI, *L'atteggiamento eucaristico. Meditazione al clero piemontese*, in *Cammino di Riconciliazione*, pp. 25 e 28.

(46) *S.* 17, 5.

spiritualmente — l'Eucaristia, armonizzando la vita « con le esigenze di purezza proclamate dal vangelo » (47). È interessante notare che l'episodio evangelico della lavanda dei piedi (*Gv* 13,1-17), nel contesto dell'ultima cena, offre al vescovo africano, nei vari commenti a Giovanni (55-58), lo spunto per richiamare alla purificazione interiore e quotidiana che deve tradursi in reciproca accoglienza, in servizio vicendevole, in perdono fraterno:

> « questo sublime gesto del Signore costituisce per noi un grande impegno: quello di confessarci a vicenda le nostre colpe e di pregare gli uni per gli altri, così come Cristo per tutti intercede... Perdoniamoci a vicenda i nostri torti e preghiamo a vicenda per le nostre colpe e così, in qualche modo, ci laveremo i piedi a vicenda. È nostro dovere adempiere, con l'aiuto di Dio, questo ministero di carità e di umiltà; sta a lui esaudirci, purificarci da ogni contaminazione di peccato per Cristo e in Cristo, e di sciogliere in cielo ciò che noi sciogliamo in terra, cioè i debiti che noi avremo rimesso ai nostri debitori » (48).

In contesto più eucaristico la purezza di cuore dispiega una duplice dimensione: sgombra il cammino dagli ostacoli, eliminando anche la polvere dai piedi, e accoglie gli altri, perdonando a tutti, tutto e sempre:

> « Procurate dunque, o fratelli, di mangiare il pane celeste spiritualmente, di portare all'altare l'innocenza. I peccati, anche se quotidiani, almeno non siano mortali. Prima di accostarvi all'altare, badate a quello che dite: Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori. Perdona e ti sarà perdonato: accostati con fiducia, è pane, non è veleno. Ma perdona sinceramente » (49).

Altri testi dall'identico contenuto accentuano la dimensione ecclesiale della comunione eucaristica e insistono sull'efficacia purificatrice della stessa nella costruzione della Chiesa. Dimorare in Cristo altro non è che dimorare nella Chiesa (50): la degnità richiesta dall'Eucaristia è quella di essere membra vive e vere del Corpo di Cristo, propria di chi si lascia at-

---

(47) J.-M. R. TILLARD, *op. cit.*, p. 248.

(48) *In Io.* 58, 5.

(49) *Ibi* 26, 11; sul perdono totale cf *S.* 56, 17; 58, 7; 114/A, 2.

(50) *Ibi* 26, 18.

trarre e coinvolgere dal dinamismo e dalla comunione di vita che sgorga dall'Eucaristia (51):

> « Fanno ottimamente i nostri cristiani punici a chiamare il battesimo salvezza e il sacramento del corpo di Cristo vita, senza aggiungere altro. Da quale fonte se non dalla tradizione antica e apostolica, come io ritengo, dalla quale le Chiese del Cristo hanno l'intima coscienza che senza il battesimo e la partecipazione della mensa del Signore nessuno può giungere non solo al regno di Dio, ma nemmeno alla salvezza e alla vita eterna? » (52).
>
> « Mistero d'amore! Simbolo di unità! Vincolo di carità! Chi vuol vivere, ha dove vivere, ha di che vivere. S'avvicini, creda, entri a far parte del corpo, sarà vivificato. Non disdegni d'appartenere alla compagine delle membra, non sia un membro infetto che si debba amputare, non sia un membro deforme di cui si debba arrossire. Sia bello, sia valido, sia sano, rimanga unito al corpo, viva di Dio per Iddio; sopporti ora la fatica in terra per regnare poi in cielo » (53).

A proposito poi della forza purificatrice dell'Eucaristia sui peccati dei comunicandi Agostino, pur affermando con altri Padri della Chiesa il carattere medicinale che guarisce e ristora — è infatti « sacramento divino preziosissimo, medicina rinomata per malati illustri, sacrificio efficace e gratuito » (54) —, non tralascia di mettere in guardia i fedeli che « non tutti, sono parole del Tillard, possono riceverla per il loro perdono ed alcuni, accostandosi ad essa, commettono una colpa che li condanna. Sacramento per eccellenza della Chiesa, essa fruttifica soltanto in coloro che per il loro battesimo e la rettitudine della loro vita cristiana, appartengono al Corpo di Cristo, membra vive nonostante i loro peccati di fragilità, poveri e miserabili peccatori che non hanno però perduto la carità e restano quindi saldati al Capo. Questo mistero non si vive che come Chiesa, nel senso più pregnante dell'espressione » (55):

---

(51) C. M. MARTINI, *Attirerò tutti a me*, Lettera pastorale 1982-83, *passim* e specialmente i numeri 43, 70, 73, 75, 89.

(52) *De peccatorum meritis et remissione* 1, 24, 34. Lo stesso concetto torna nel *S.* 131, 1: « Mangino coloro che mangiano, bevano coloro che bevono; si sazino e si dissetino: mangino la vita e bevano la vita. Cibarsi di lui è essere ricreati... Lui bere che cos'è se non vivere? Mangia la vita, bevi la vita: avrai la vita ».

(53) *In Io.* 26, 13.

(54) *S.* 272.

(55) *Op. cit.*, p. 251.

« L'Eucaristia è il nostro pane quotidiano; ma dobbiamo riceverlo non tanto per saziare il nostro stomaco, quanto per sostenere il nostro spirito. La forza che riconosciamo all'Eucaristia è l'unità. Riuniti nell'unico corpo e divenuti sue membra, dobbiamo diventare ciò che abbiamo ricevuto. Soltanto così la Eucarestia sarà il nostro pane quotidiano » (56).

Riconciliazione ed Eucaristia

In quest'ottica ecclesiale è possibile cogliere l'intimo legame esistente tra riconciliazione ed Eucaristia, problema oggi dibattuto e profondamente sentito a vari livelli, richiamato dal magistero ordinario del Papa, dai documenti delle diverse conferenze episcopali, dal rito della Penitenza promulgato da Paolo VI (2 e 4), dai lavori sinodali preparatorî (*Lineamenta* 36-37; *Instrumentum laboris* 33-34), proposto da teologi, moralisti, liturgisti tesi a sciogliere l'apparente antinomia del Concilio Tridentino che in due distinti momenti tratta della confessione come preparazione all'Eucaristia-sacramento (sessione XIII dell'anno 1551) e del valore propiziatorio dell'Eucaristia-sacrificio (sessione XXII dell'anno 1562). Senza dilungarci nell'analisi delle varie tesi (57) che ci porterebbe lontano dal tema agostiniano, possiamo riassumere l'insegnamento del Tridentino nella sintesi conclusiva di Ramos-Regidor nel suo libro « Il Sacramento della Penitenza »:

« In conformità ad una consuetudine ecclesiastica, la Chiesa considera il sacramento della penitenza come un mezzo di preparazione alla comunione, necessario ai fedeli consci di peccato mortale se c'è abbondanza di confessori.

Ma, per sua natura (dogmaticamente), la partecipazione degna all'Eucaristia, senza previa confessione, concede per se stessa la grazia rinnovatrice del perdono anche dei peccati gravi, perdono che a sua volta orienta il cristiano verso il sacramento della penitenza » (58).

---

(56) *S.* 57, 7; cf *in Io.* 27, 6; *in ps.* 39, 12; *De civ. Dei* 21, 15.

(57) Cf J.-M. R. TILLARD, *op. cit.*, pp. 261-265; 277-285; J. RAMOS-REGIDOR, *op. cit.*, pp. 127-129; 210; 230-235; 307-313; G. COLOMBO, *Rapporti tra Eucaristia e Penitenza*, in *Eucaristia, presbiteri e comunità*, Milano 1983, pp. 109-126; D. TETTAMANZI, *Riconciliazione e Penitenza. Prospettive pastoraii*, Milano, 1983, pp. 59-84.

(58) *Op. cit.*, p. 235.

Nella dinamica sacramentale, che pone l'Eucaristia al centro della vita liturgica ed ecclesiale in conformità all'insegnamento del Vaticano II (59), i sacramenti dispiegano la multiforme ricchezza dell'Eucaristia, a cui iniziano (Battesimo e Confermazione) o reintroducono alla comunione eucaristica ed ecclesiale (Penitenza); aiutano e sostengono la comunione in Cristo nel momento della prova (Unzione degli infermi), esplicitano il servizio germinato dall'Eucaristia (Ordine) o attuano la fedeltà sponsale come dono dell'Eucaristia (Matrimonio). Senza sminuire l'importanza di ogni sacramento che mantiene una propria specificità, messa in pericolo da una visione *troppo* unitaria e eucaristicamente centrata dei sacramenti (60), bisogna rilevare che « l'Eucaristia, pur essendo il sacrificio della nuova alleanza per la remissione dei peccati » (infatti purifica e redime la Chiesa), « non sopprime, ma esige e spiega la Penitenza » (61). Questa deve essere riproposta in tutta la sua « tensione eucaristica ed ecclesiale » (62), perché il perdono di Dio, la riconciliazione con la Chiesa e il ritorno alla comunione eucaristica sono inseparabili. A Milano Giovanni Paolo II, durante l'adorazione vespertina del XX Congresso Eucaristico Nazionale (20.V.1983), ha detto che « la santissima Eucaristia ci chiama ad un'opera continua di conversione », esprimendo l'augurio che « l'Anno santo possa aiutarci ad ascoltare di più il suo messaggio di vita, a disporci meglio a farne fruttare le inesauribili risorse di grazia per una rivitalizzazione dell'unità fraterna nella comunità della Chiesa e degli uomini » (63). Nella *Redemptor hominis* al numero 20, in linea e continuità col suo magistero, aveva scritto: « Cristo che invita al banchetto eucaristico, è sempre lo stesso Cristo che esorta alla penitenza, che ripete il "convertitevi" (*Mc* 1, 15) ».

Agostino, portato ad enfatizzare il ruolo dello Spirito Santo nel credente e nella Chiesa — che « vive e si edifica con i suoi sacramenti; in nessun caso la Chiesa è, davanti a Dio, la

---

(59) I richiami conciliari rilevano la centralità dell'Eucaristia nell'azione liturgica (SC 10), nella vita cristiana (LG 11), nella comunità ecclesiale e nella vita sacerdotale (PO 5 e 14), nella consacrazione religiosa (PC 15). Nel decreto sul ministero e la vita sacerdotale al n. 5 i presbiteri sono ministri della santificazione con i sacramenti e l'eucaristia, a cui tutti i sacramenti, i ministeri ecclesiastici e le opere di apostolato sono strettamente uniti e ordinati.

(60) Cf D. TETTAMANZI, *op. cit.*, p. 61; G. COLOMBO, *art. cit.*, pp. 115-119.

(61) G. COLOMBO, *art. cit.*, p. 116.

(62) T. CITRINI, *Peccato e riconciliazione dentro la realtà della Chiesa*, in *Peccato e Riconciliazione: alla ricerca della grandezza*, a cura di J. TOMKO, Roma 1983, p. 105.

(63) *AAS* 75 (1983), 827.

somma di tutti i cristiani, non consiste solo nel suo ordinamento e nella sua organizzazione » (64) — direbbe più volentieri che « lo Spirito della Penitenza è finalizzato allo Spirito della comunione in Cristo » (65), in cui i credenti costituiscono un corpo solo. Nella Chiesa di Dio, « santa e insieme sempre bisognosa di purificazione » (*LG* 8), ognuno, senza dimenticare di far parte della comunità e di compiere un atto comunitario, « si confessa nella comunità di quanti si confessano per ritornare di nuovo nella comunità dei santi » (66). Neppure il ministro che, in forza dell'Eucaristia, è essenzialmente uomo di comunione, può dimenticare di essere, anche quando dispensa l'amore che perdona e di cui egli stesso ha pur sempre bisogno, peccatore tra i peccatori: « come peccatore, continua la Von Speyr, sta nella comunità dei peccatori, come sacerdote sta in comunione con lo Spirito Santo che deve lasciar operare in sé » (67). Egli sa che Cristo « crea la Chiesa dai peccatori e dà ad essi la possibilità di ritornare personalmente al Padre » (68) attraverso la comunità eucaristica dell'Alleanza nuova ed eterna, dove si recupera e intensifica l'appartenenza vitale al corpo di Cristo.

Riconciliazione ed Eucaristia hanno quindi un posto centrale nella Chiesa: si richiamano vicendevolmente, l'una accentuando la decisione del peccatore che si converte, l'altra il dono di Dio in Cristo all'uomo. Sinteticamente si può sottoscrivere l'affermazione della Von Speyr: « la comunione è ciò che Cristo è, la confessione ciò che egli fa » (69) per redimere l'uomo. La penitenza, nel suo aspetto profondo di conversione e pentimento, ci ricorda che l'imitazione di Cristo avviene nella fatica, nell'afflizione e nel dolore (70). Se l'Eucaristia è comunione di Vita e « la Penitenza è il sacramento dell'uomo che si converte per ottenere da Dio il perdono... si vede allora chiaramente la differenza tra il perdono dato nell'Eucaristia ed il perdono ottenuto nella Penitenza. In un caso, come risposta al movimento sacrificale dell'uomo, Dio accresce la sua comunione di vita che respinge il peccato; nell'altro, in congiunzione

---

(64) A. VON SPEYR, *La Confessione*, Milano 1978, p. 85. Cf. D. TETTAMANZI, *op. cit.*, cap. II, Il mistero della Chiesa, pp. 33-58.

(65) G. COLOMBO, *art. cit.*, p. 117.

(66) A. VON SPEYR, *op. cit.*, p. 77.

(67) *Ibi*, p. 196.

(68) *Ibi*, p. 188.

(69) *Ibi*, p. 82.

(70) *Ibi*, p. 85.

con la penitenza e con il rigetto del peccato da parte del cuore umano, Dio assolve. Quindi, grazia dell'Eucaristia e grazia della Penitenza, lungi dal farsi concorrenza, debbono normalmente coesistere » (71).

La Chiesa eucaristica, purificata quotidianamente dal mistero che celebra, « offre se stessa in ciò che offre » (72), rinnova e rinsalda l'alleanza rotta dal peccato, che è rifiuto di comunione e pertanto contraddice l'Eucaristia, la cui specificità non è, ordinariamente, quella della riconciliazione dei peccatori. Infatti, ammonisce il Papa, « non è conciliabile con l'insegnamento della Chiesa la teoria secondo la quale l'Eucaristia perdonerebbe il peccato mortale senza che il peccatore ricorra al sacramento della penitenza. È vero che il sacrificio della messa, da cui proviene alla Chiesa ogni grazia, ottiene al peccatore il dono della conversione, senza cui il perdono non è possibile, ma ciò non significa affatto che coloro che hanno commesso peccato mortale possono accostarsi alla comunione eucaristica senza essersi prima riconciliati con Dio mediante il ministero sacerdotale » (73). Solo una più viva e consapevole dimensione ecclesiale dei sacramenti nella riflessione teologica, nella celebrazione e nelle indicazioni pastorali, consentirà di meglio lumeggiare il rapporto Eucaristia - Penitenza, visto « come itinerario sacramentale teso a creare le condizioni del compiersi storico dell'Eucaristia: infatti la partecipazione piena al momento eucaristico della vita della Chiesa... perfezione, dichiara, attua il riaccoglimento nella comunità del battezzato peccatore » (74) che, secondo Agostino, deve sempre nutrire un grande « amore per l'unità » e provare un grande « orrore per la separazione »:

> « Niente deve temere un cristiano, quanto l'essere separato dal corpo di Cristo. Chi infatti si separa dal corpo di Cristo, non è più suo membro; se non è suo membro, non può essere animato dal suo Spirito » (75).

GIAN CARLO CERIOTTI

---

(71) J.-M. R. TILLARD, *op. cit.*, pp. 284-285.

(72) *De civ. Dei* 10, 6.

(73) Allocuzione ai vescovi d'Abruzzo e Molise, 4.XII.1981.

(74) G. COLOMBO, *art. cit.*, p. 125.

(75) *In Io.* 27, 6.

COMPROMESSO ECUMENICO E COMPROMESSO CATTOLICO

Sovente si muove alla Chiesa cattolica il rimprovero di fare troppo poco per l'unità dei cristiani, di andare troppo poco incontro ai protestanti, e si agitano problemi come quelli dell'intercomunione, delle liturgie ecumeniche domenicali e così via (1).

Il biasimo viene da esponenti qualificati del protestantesimo, ma anche da molti cattolici « avanzati » o « progressisti ». Mai però si sente una disapprovazione quando le confessioni riformate, allontanandosi sempre più dai principi biblici, per esempio in materia di morale, approfondiscono il solco che le separa dalla dottrina cattolica (parliamo naturalmente della dottrina cattolica autentica, non di quella del magistero parallelo). E allora è più che legittimo chiedersi se davvero si voglia ripristinare l'unità nella verità o se invece si miri a un agguagliamento o appiattimento nel segno di una « liberalizzazione » che consenta tutto a tutti.

Il caso più recente si è avuto, in Germania, a un convegno dell'Accademia evangelica di Tutzing dove parecchi docenti di teologia hanno chiesto che non sia più negata la benedizione ecclesiastica alle convivenze omosessuali. Il sovrintendente di Würzburg, professor Elze, ha raccomandato alla sua Chiesa territoriale evangelica di elaborare un'ordinanza che dia ai parroci la facoltà di benedire, nel servizio religioso pubblico, le coppie omosessuali che vogliano impegnarsi alla fedeltà per tutta la vita. Altri volevano una sorta di benedizione meno « ufficiale ». D'accordo coi teologi si mostrarono certi funzionari delle Chiese. Il consigliere superiore ecclesiastico Winkler di Hannover, rappresentante del Consiglio delle Chiese evangeliche di Germania, fu del parere che la Chiesa dovesse « allargare il suo sguardo a diverse forme di vita in comune » e celebrare, nel culto pubblico, « non la conformazione sessuale di due persone umane », bensì il loro impegnarsi a un vincolo

(1) E' naturale che questo accada soprattutto nei paesi di religione mista come la Germania; cfr. *FMG Information* n. 40, marzo 1990, p. 17.

duraturo. Più cauta invece fu l'opinione espressa da un consigliere superiore ecclesiastico di Monaco.

Sarebbe ingiusto pensare o far credere che tutti i protestanti siano così disposti a mettere in non cale, per compiacere il mondo, parole chiarissime della Scrittura (cfr. *Rom.* 1. 24. 26 s.; *1 Cor* 6, 9 s.). Se, rispetto alla Chiesa romana, molti vanno a gara nell'aumentare le distanze, altri e non pochi le vorrebbero sinceramente raccorciare. Ma le distanze, purtroppo, restano e quando si tenta di parlare, almeno su certi temi, un linguaggio comune, inevitabilmente compromissorio, alla fin fine sempre ne scapita la dottrina cattolica.

Nel novembre dell'anno scorso, 1989, il Consiglio della Chiesa evangelica di Germania e la Conferenza episcopale tedesca, in collaborazione con altre confessioni cristiane, pubblicarono un documento comune, un libro di 122 pagine dal titolo *Gott ist ein Freund des Lebens* (« Dio è amico della vita ») che intende « porre un freno alle tendenze distruttive della vita, suscitare il rispetto per la vita e incoraggiare alla vita » (p. 11). Il proposito, come si vede, è lodevolissimo e in un'opera così concepita non sarà il caso di cercare il pelo nell'uovo; ma talune smagliature balzano all'occhio e non si può passarle sotto silenzio. Così a proposito della fecondazione *in vitro* si dice soltanto che le Chiese « in una serie di notificazioni hanno sollevato gravi riserve contro quel procedimento e l'hanno espressamente sconsigliato » (p. 63). Si tace che il Magistero ha condannato chiaramente e senza eccezioni la fecondazione staccata dall'atto d'amore. Il rimando in una nota a piè di pagina alla dichiarazione romana *Donum vitae* del 1987 è davvero un po' poco.

Che cosa può pensare il fedele cattolico leggendo in un testo elaborato anche da una sua Conferenza episcopale che, nei casi di aborto procurato su indicazione medica e terapeutica, si deve « prendere per forza una decisione che, qualunque sia, pesa sulla coscienza. Quando si è di fronte a conflitti così acuti non si possono dare norme valevoli per tutti i casi » (p. 69)? Forse non vige più in tutto il suo rigore evangelico (*durus est hic sermo*) la dottrina cattolica, ribadita ancora nel 1974 dalla dichiarazione *Quaestio de abortu* della Congregazione per la Dottrina della Fede, secondo cui neppure in caso di estrema necessità è lecita l'uccisione diretta di un essere umano innocente?

Anche nel modo in cui si parla della contraccezione difficilmente il cattolico può ritrovare la sana dottrina. Ecco: « Per

la Chiesa evangelica la regolazione delle nascite è affidata alla responsabilità dei singoli cristiani. Tuttavia la Chiesa può e vuole contribuire alla formazione di un giudizio etico. Secondo la concezione cattolica i coniugi stessi devono assumersi davanti a Dio la responsabilità di una decisione sul numero dei figli e sull'intervallo fra le nascite e così pure sui metodi della regolazione » (p. 79). Si aggiunge, è vero, che i coniugi non possono procedere a loro arbitrio ma devono sempre essere retti da una coscienza « che sia conforme alla Legge di Dio e docile al Magistero della Chiesa »; l'errore però sta nel pareggiare il giudizio della coscienza sul numero dei figli a quello sul metodo della regolazione. Il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et spes* afferma bensì (n. 50) che il giudizio sul numero dei figli e sulla distanza fra le nascite « lo devono in conclusione formulare davanti a Dio gli sposi stessi » illuminati dalla Legge di Dio e dal Magistero; ma a proposito del *metodo* esclude (n. 51) che l'ultima parola spetti alla coscienza privata: « I figli della Chiesa, fondati su questi principi, nel regolare la procreazione non potranno seguire strade che sono condannate dal Magistero nella spiegazione della Legge divina ». Il linguaggio usato dal documento comune cattolico-protestante ricorda quello della famosa e infelice dichiarazione episcopale di Königstein a proposito dell'*Humanae vitae*, dichiarazione mai ufficialmente revocata o modificata dal 1968 ad oggi. Non fa quindi meraviglia che, per esempio, la *Herderkorrespondenz* nel numero 1 del 1990 abbia espresso il suo compiacimento per la « formulazione beneficamente aperta che corrisponde allo spirito della dichiarazione di Königstein ».

Qualcuno ha osservato (2) che dell'eutanasia in senso stretto, ossia dell'« uccisione su richiesta » del paziente si parla nel documento come se si trattasse di una questione accademica e non invece di fatti realissimi che la stampa riferisce abitualmente con toni più idonei a eccitare la sensibilità che a favorire la riflessione. Se un malato senza speranza chiede a un'altra persona di ucciderlo « non si dovrebbe dirgli, con delicatezza ma anche con chiarezza, perché questa sua richiesta non è accettabile da un altro? (...). Se un medico esaudisse quel desiderio, verrebbe a trovarsi in un conflitto lacerante fra il suo dovere professionale, quello di essere avvocato della vita, e il compito tutto diverso di sopprimere un uomo. Anche se lo facesse per compassione, come evitare poi che si cominci ad attribuirgli anche altri motivi? » (p. 109).

---

(2) Cfr. *FMG Information* n. 40, marzo 1990, p. 19.

Commentando sul periodico *Der Fels* (n. 2 del 1990) il documento in parola, A. Schönberger lamentava giustamente che in esso non si dica proprio nulla di quello speciale attentato alla vita che è l'« inquinamento morale dell'ambiente » coi veleni della pornografia e anche di una certa educazione sessuale. Altri hanno fatto notare (3) che la ragione di ciò non sta soltanto nel « compromesso ecumenico » poiché all'interno stesso del cattolicesimo i teologi e i responsabili delle associazioni giovanili che pervicacemente dissentono dalla dottrina ufficiale non solo agiscono indisturbati, ma hanno addirittura i loro pulpiti sulla stampa diocesana.

Lo sforzo per superare le divisioni fra i cristiani non può andare a scapito della chiarezza e della verità. Ma com'è possibile che ciò avvenga quando, come nel caso di questa dichiarazione « ecumenica » sulla tutela della vita, già il modo in cui viene presentata la dottrina cattolica nasce manifestamente da un compromesso fra il magistero ufficiale e il magistero parallelo, efficientissimo nei paesi di lingua e cultura tedesca?

GIOVANNI TORTI

(3) Cfr. *FMG Information* n. 40, marzo 1990, p. 19.

LA MADRE IMMACOLATA

La divina maternità di Maria esige e comporta, di lei, una tale santificazione, da renderla perfettamente idonea al compito riservatole. Nel progetto dell'universale salvezza Maria è prevista e voluta, proprio in quanto madre del Verbo incarnato e redentore del genere umano, come strumento, il meno inadeguato possibile, dell'incarnazione redentiva del Verbo. Ella, perciò, vien immersa nel mondo di Dio, resa partecipe dell'ordine ipostatico, ontologicamente « adombrata » dallo Spirito Santo, assunta insomma in una singolare comunione con Dio. E poiché la divina maternità non avrebbe potuto effettuarsi in lei che mediante una straordinaria presenza fisica del Verbo nel suo grembo, fu preordinata a tale compito e predisposta da una pretemporale santificazione che la costituì, secondo un provvidenziale disegno, tutta pura e tutta santa, senza ruga e senza macchia, già sottratta alla sorte del naufragio comune nella colpa d'origine, o dalla medesima in antecedenza liberata. Nel tempo, poi, la sua santificazione fu suggellata dalla presenza fisica del Verbo che la « riempì » di grazia e ne fece il tempio vivente dello Spirito Santo, la sua sposa immacolata.

Ho già detto che il suo speciale ed inaudito rapporto con il Verbo, rapporto di madre a figlio, l'introdusse nell'ordine dello stesso Verbo incarnato, detto ordine ipostatico. Ed ho pure osservato che, con ciò, non deve intendersi una seconda unione ipostatica. Questa è e resta indiscutibilmente una ed unica, consistente nel rapporto fisico (*énosis fusiké*) tra la natura divina e la natura umana, la quale vien pertanto a sussistere nella persona divina del Verbo, quasi sorretta e soggettata dalla medesima. La partecipazione di Maria all'ordine ipostatico sottolinea semplicemente questo, che gli effetti santificanti dell'unione ipostatica, prima e dopo l'evento, s'estendon alla Vergine Madre e l'attraggono nell'orbita del Dio fatto uomo.

Considerata in tale ottica, Maria è la conferma che l'unione ipostatica dà alla sua relazione di maternità un valore quasi infinito, Dio essendo il termine della relazione stessa; ma fa soprattutto capire che l'unione ipostatica è la causa della santità sostanziale dell'umanità che Cristo ha tratto dalla sua. Nell'uno e nell'altro senso, il riverbero di santità che investe,

circonfonde e consacra la Vergine Madre, si sprigiona dalla stessa ed unica fonte dell'unione ipostatica.

L'analisi d'una così radicale santificazione ne mette in risalto i due già accennati momenti: quello pretemporale che coincide con la volontà salvifica di Dio e con il suo progetto d'incarnazione redentrice; e quello temporale che attua il primo, innervando la sorte e la persona di Maria nell'ordine ipostatico del redentore suo figlio. San Tommaso, giustamente, parla d'una santificazione « anteriore alla nascita » di Maria e d'una santificazione dovuta all'influsso del Figlio, « dal quale ottenne, a differenza d'ogni altro, pienezza di grazia » (1). È qui la ragione d'una santità che talvolta fu detta *negativa,* e che preferirei definire *passiva,* in relazione al dono che preserva la Vergine dal peccato originale e l'adegua prima d'ogni suo merito alla funzione di Madre del Verbo incarnato, alla quale Dio da sempre l'ha ordinata.

In un quadro siffatto s'inscrive il tema dell'immacolata concezione. Ne preciserò la maturazione storica, i fondamenti biblici, la portata teologica.

1. *La storia del dogma*

Chiunque s'accinga alla trattazione di questo dogma, o di quello dell'Assunta, è nella situazione di colui che, pur conoscendo il luogo dov'è diretto, non sa per quali strade raggiungerlo. Fortunatamente gli viene oggi in aiuto DV 8. Qui la conoscenza e la « comprensione » delle verità rivelate son poste in un rapporto di dipendenza da tre distinti fattori:

a) la riflessione e lo studio dei credenti;

b) l'esperienza delle cose spirituali;

c) la predicazione e l'insegnamento della Chiesa.

---

(1) S. TOMMASO, *S. Th.* III, 27, 1.5. E' ormai risaputo che l'Aquinate non parteggiò a favore dell'immacolata concezione e non è mia intenzione d'entrar nel merito. Son però dell'avviso che la vera posizione dell'Aquinate sia in parte da scoprire; un suo studio più approfondito potrebbe provocar la sorpresa d'un Tommaso più immacolista di quanto comunemente si pensi. Me ne convinco riflettendo sulla questione su indicata, che parla di « santificazione della Vergine prima della nascita » e d'una sua « pienezza di grazia » a differenza di tutti gli altri.

Manca, qui, il riferimento alla Sacra Scrittura, solo perché è la fonte principale donde scaturiscon i « themata biblica » sui quali la teologia, alla luce dei tre suddetti fattori, sviluppa i suoi trattati.

Ma c'è un « thema biblicum » dell'immacolata concezione? Non posso anticipar il contenuto del secondo paragrafo, ma devo subito premettere che la dottrina « immacolista » non vanta un'apodittica fondazione biblica e che la Sacra Scrittura, se pur non del tutto reticente a tale riguardo, non presenta molto di più che qualche allusione. D'altro lato, l'immacolata concezione non si dirà meno « fondata » d'altre verità chiaramente rivelate dalla Sacra Scrittura, qualora si dimostri il suo collegamento coi tre su indicati fattori, riconducibili al « sensus fidei » ed al magistero ecclesiastico. Tutta la Chiesa concorre così all'esperienza e all'approfondimento della Tradizione apostolica, che poi determina e propone ufficialmente con il suo magistero solenne o ordinario.

In realtà, « sensus fidei » e magistero son presenti con diversa funzione nel dogma dell'immacolata concezione. C'è una priorità storica del « sensus fidei » che, guidato dallo Spirito Santo verso il possesso di tutta la verità (*Gv* 16, 13), ne percepisce per lenta maturazione o per folgorazione improvvisa (non c'è una sola « Damasco » nella storia della Chiesa) anche gli aspetti o reconditi, o non esplicitamente trasmessi dalla fonte biblica (2). E c'è pure un *primato* dogmatico del magistero, appartenente a quanti son immessi nella catena della successione apostolica ed ai quali è riservato l'ufficio magisteriale in senso stretto (3). Spetta a codest'ufficio il compito di riconoscere e d'autenticare il « sensus fidei », il quale non perché è dei fedeli esclude i preti ed i teologi. Nel novero, infatti, dei *Christi fideles* è compreso ogni membro del popolo di Dio, ad ogni livello; il suo apporto al « progresso » dogmatico fa parte della stessa identità cristiana, la qual cosa è particolarmente chiara, come si vedrà, in relazione ai dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta (4).

---

(2) Cf PAOLO VI, Encicl. *Ecclesiam suam* (6.8.64) AAS 56 (1964) 624: « ... ut christifideles, antequam claram de hac veritate notionem animo concipiant, eam quasi experimento naturae suae consentaneo cognoscere possint ».

(3) CANO M., *De locis theologicis* I, IV, 6 ad 14: « ... non rudium et imperitorum in Ecclesia »; SCHEEBEN J.M., *Handbuch*, cit., I: *Theologische Erkenntnislehre*, n. 220-5, pp. 159-160.

(4) Cf BALIC C., *Il senso cristiano e il progresso del dogma*, in « Gregorian. » 32 (1952) 106-134; BEUMER J., *Glaubenssinn der Kirche als Quelle einer Definition*, in « Teolog. und Glaube » 45 (1955) 250-260.

Ciò spiega, dell'Immacolata e dell'Assunta, le genesi dal basso: una genesi che non ha una data fissa, ma è fatta di progressioni ininterrotte verso una sempre più chiara e profonda coscienza della verità, senza formularla tecnicamente né affidarla ai favoleggiamenti degli Apocrifi (5). È la contemplazione e la professione semplice e gioiosa di codesta stessa verità che, nel caso, si concreta nella donna tutta santa, singolarmente associata a Cristo nella lotta vittoriosa al peccato ed alle sue conseguenze.

Un'autocoscienza di tal genere matura all'interno d'una pietà vissuta prima che d'una fede definita. E quand'ancora tale definizione era lontana di secoli, la pietà percepiva di Maria l'immunità dalla colpa d'origine. Il parallelismo Eva-Maria sul quale i santi Giustino ed Ireneo, forse senza nemmeno avvertirne tutto il mistero di grazia, avevan avviato una prima riflessione, presentava proprio questo di peculiare: reintroduceva Maria nello stato di giustizia originale, dove già Eva era stata collocata e donde era per sua colpa decaduta (6).

L'epoca nella quale codesto parallelismo si delinea conferma la priorità storica del « sensus fidei ». Si ha quasi l'impressione che il magistero sia assente. Quando, nel 449, san Leone Magno farà un indiretto accenno alla questione in un contesto prettamente cristologico, non solo non entrerà direttamente nel merito, ma lascerà capire che in fondo anche lui dava per scontata la presenza in Maria, la Madre di Dio, della colpa d'origine (7).

Eppure, già nel secolo precedente, ma senz'un diretto pronunciamento magisteriale, non eran mancate le allusioni alla immacolata concezione: facevan parte della riflessione su *Lc* 1,28: « piena di grazia ». Nel 350 sant'Efrem (8) ne trasse una

---

(5) Per i quali, come Maria concepì verginalmente Cristo, così Anna avrebbe concepito verginalmente Maria, *Protoevangelo di Giacomo* IV, 2, ed. cit., p. 143; qui il testo «receptus» porta *lepsetai* (concepirà); ma alcuni codici, quali il Siriaco e l'Etiopico, recitano *eilefe* (ha già concepito), dove *già* va letto contestualmente al trovarsi di Giacomo nel deserto.

(6) Cf NICOLAS M.J., *L'innocence originelle de la nouvelle Eve*, in « Etud. Marial. » 15 (1957) 15-35; PIO XII, Constit. ap. *Munificentissimus Deus*, (1.12. 1950), in AAS 42 (1950) 768: interpreta il parallelismo alla luce della vittoria su Satana e sul peccato: « arctissime coniuncta in certamine illo adversus inferorum hostem, quod... ad plenissima deventurum erat victoriam de peccato et de morte ».

(7) S. LEONE M., *Ep. ad Flavianum* (o « tomus I Leonis ») 13.6.449 DS 294: « Assumpta est de matre Domini natura, non culpa ».

(8) *Carmina Nisib.* 27, 8 ed. BICKELL G., Lipsia 1866, p. 78.

interessante conseguenza: « Come in Te, Signore, nessuna sozzura, così nessuna macchia in tua madre ». E sant'Ambrogio (9), nonostante una certa confusione d'idee tra verginità e noncorruzione, non esitò a qualificar la Madonna « immune da ogni ombra di peccato ».

Nel IV secolo, tuttavia, alla questione della pienezza di grazia e quindi della santità di Maria, sarà il genio di sant'Agostino a dar una risposta sostanzialmente suasiva, benché non esente dall'oscurità che il problema, per natura sua e per la povertà del linguaggio, presentava. Si faccia anzitutto attenzione al rapporto di dipendenza che il santo Dottore istituì tra l'assenza di Maria di qualunque peccato e l'onore di Dio (10). Non è ancora un esplicito riconoscimento dell'immacolata concezione; è un riconoscimento, esplicito e diretto dell'« eccezionale » assenza di peccati personali nella vita della Vergine Maria. Il contesto è quello della serrata polemica con Pelagio, che, eco paradossale del « sensus fidelium », a questo s'era appellato per concluderne: « Quam sine peccato confiteri necesse esse », è doveroso riconoscere che Maria è senza peccato. Se non che, mentre la tesi pelagiana accomunava Maria agli altri, Agostino ne faceva un'« eccezione ». E poiché per lui « non commetter peccati significava non aver contratto il peccato originale » (11), è facile interpretar in senso immacolista un testo che, nella sua formale apparenza, tale non è.

Più aperto a codesta possibilità è il passaggio dalla polemica contro Pelagio a quella contro Giuliano. Questi, alludendo alla dottrina agostiniana sull'universalità del peccato originale, osa giudicar Agostino peggio di Gioviniano: se infatti costui negava la verginità della Madonna, « tu ipsam Mariam diabolo, nascendi conditione, transcribis », tu proprio Maria sottoponi al diavolo a motivo della sua nascita. La risposta è puntuale e ferma, nonché dottrinalmente ineccepibile: tutto sta nell'intenderla bene. Agostino s'accorge d'esser contestato su una verità ch'è stata incapsulata in un quadro erroneo. L'immunità di Maria dal peccato originale è, in forza della sua associazione

---

(9) *Expos. in Ps. CXVIII*, Serm. 22, 30 PL 15-1521.

(10) S. AGOSTINO, *De natura et gratia* 36, 42 PL 44, 267: « Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini, nulla prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem ». Si noti l'« excepta » e il risalto che dà alla condizione eccezionale di Maria.

(11) Cf *Contra Julianum* 5, 15, 57 PL 44, 815; il testo è cristologico ma TRAPÈ A., *Opere di sant'Agostino: Natura e grazia*, XVII/1 « Nuova Bibliot. Agostin. », Roma 1981, p. 429, n. 25, l'estende anche a Maria, per dimostrar un'indiretta testimonianza agostiniana a favore dell'immacolata concezione.

a Cristo, fuori discussione; non però quella del genere umano. Maria è e resta un'eccezione anche quando, come nel caso, Agostino non lo dice o addirittura sembra dir il contrario: « Non trascribimus diabolo Mariam conditione nascendi (non è vero che sottopongo Maria al diavolo a motivo della sua nascita), sed ideo: quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi (ma è vero, invece, che codesta stessa condizione è neutralizzata dalla grazia della rinascita) » (12).

Effettivamente, nella risposta del grande vescovo d'Ippona non s'intravvede un'aperta convinzione immacolista ed alcuni specialisti se ne son impadroniti per fargli dire troppo o troppo poco. Ho appena accennato alla condizione del saper leggere, per poter capire. Il saper leggere, in questo caso, parte dalla premessa che non è giusto esiger da sant'Agostino quant'è estraneo al suo bagaglio teologico. Questo s'incentra sulla necessità universale della redenzione, oltre che sul traducianismo come spiegazione dell'universalità del peccato originale. Di per sé, a tale riguardo, nemmeno Maria, che pur è sottratta, « per l'onore del Signore », a qualunque peccato attuale, dovrebbe costituir un'eccezione. Se non che, a questo punto, Agostino non solo « rifiuta » il discorso sui peccati attuali della Madonna, ma individua la ragione della loro assenza nell'assenza del peccato originale. Inoltre, trova una ragione di convenienza, se non addirittura un'esigenza che il Verbo assuma la natura umana da una donna tutta santa e mai « consegnata a Satana », traendone un'alternativa: o il Verbo purificò la « caro peccati » prima d'assumerla, o la purificò assumendola (13). L'alternativa resta, forse perché in ambedue i sensi, per il santo Dottore, ugualmente probante. Nel primo, però, la risoluzione immacolista sarebbe d'un'evidenza solare, tanto da consigliar una diversa lettura della citazione dall'*Opus imperfectum*: « Non trascribimus diabolo, sed ideo » dovrebbe con-

---

(12) *Opus imperfectum c. Julianum* 4, 122 PL 44, 1417.1419; a tale riguardo cf MARIONES F., *Enchiridion theologicum S.ti Augustini*, Madrid 1961, p. 349-350, n. 4; JOUASSARD G., *Marie à travers*, cit., p. 116-121; GALOT J., *L'immaculée Conception*, in *Maria* (Du Manoir) VII, p. 42-8; ID., *Maria*, cit., p. 204-7; BACHELET X., *Immaculée Conception*, in DThC 7, 882-5; BOYER C., *La controverse sur l'opinion de saint Augustin touchant la conception de la Vierge*, in *Virgo Immaculata* IV, p. 48-60; DIETZ J.M., *Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus « Immaculata ab initio »?*, ivi, p. 61-112; FRUA P.M., *L'Immacolata Concezione e S. Agostino*, Saluzzo 1960.

(13) S. AGOSTINO, *De peccatorum meritis et remissione* 25, 38 PL 44, 174-5: « Quod enim carnis inde suscepit, id profecto aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit ». Quest'ultima è pure la posizione di Lutero dal 1530 in poi, cf GHERARDINI B., *Lutero-Maria*, cit., p. 140-7.

vertirsi in « Non trascribimus diabolo, sed Deo ». Nel secondo, invece, prevarrebbe una condizione d'immacolatezza indotta, fin dal primissimo istante, dalla presenza fisica del Verbo nel grembo di Maria.

Mi par, allora, che l'insistenza su un sant'Agostino immacolista o antimmacolista non colpisca nel segno. La questione di fondo sta nel filtro al quale egli, vescovo e teologo, era solito sottoporre l'oggetto delle dispute teologiche e l'intuizione della pietà popolare, per tutto armonizzare con il patrimonio della Tradizione (« Apostolica tradidit disciplina »). Ciò che non avesse raggiunto il livello del riconoscimento ufficiale, pur non potendo dirsi dottrina comune, poteva ad essa preludere purché già fosse nella pietà e nella coscienza della « plebs sancta ». È un principio che sant'Agostino stabilisce proprio nel *Contra Julianum* (14).

Forse dipende dall'aver letto in senso riduttivo l'insegnamento agostiniano, quella parziale reticenza sull'immacolata concezione che distingue i secoli IV-VIII. Parziale, in quanto qua e là qualche riconoscimento non manca. Ancor una volta assunzione ed immacolata concezione rivelan una base in comune: la mise in evidenza, nel 1955, A. Wenger pubblicando un'omelia di Theoteknus da Livias che, se veramente autentica, fissa agli anni 550-560 la prima testimonianza immacolista (15).

Fino ad ora i pareri insistevano più su una purificazione ad opera dello Spirito Santo che non sull'immacolata concezione (16), un'idea che, in pratica, proveniva soltanto dal *Protovangelo* di san Giacomo. Ora Theoteknus riconosce che Maria « nasce come i Cherubini, colei ch'è fatta d'argilla pura e immacolata ». L'espressione è sorprendente. Qualunque sia il suo valore, eccola di nuovo nell'VIII secolo, sotto la penna di due noti Autori, sant'Andrea da Creta e san Germano da Costantinopoli. Il primo non si limita all'appellativo « pura ed

---

(14) *C. Julianum* 1, 7, 31 PL 44, 662: « Non tibi, sicut calumniaris, solum populi murmur opponimus, quanquam et ipse populus adversus vos propterea murmuret, quia non est talis quaestio quae possit etiam cognitionem fugare popularem. Divites et pauperes, excelsi et infimi, docti ed indocti, mares et feminae noverunt quid cuique actati in Baptismate remittitur »; cf S. GEROLAMO, *Adv. Vigilant.* 5, PL 23, 358.

(15) WENGER A., *L'Assomption de la très Sainte Vierge*, cit., p. 275-7.

(16) S. GREGORIO NAZIANZ., *Orat* 38, 13 PG 36, 325: *kai fukèn kai sarka prokathartheises* (aor. primo pass. di *kataíro*, purifico, e quindi « prius purificata ») *to pneúmati*. Cf SEVERO ANTIOCH., *Homil.* 101 (*Patres Orientales*, 22 Parigi 1903, p. 267); per altri si veda GALOT J., *L'Immaculée*, cit., p. 49-50.

immacolata » ma ne dà una ragione teologica; in Maria Dio ristabilisce la giustizia originale della condizione adamitica per farne una nuova argilla in vista e in funzione del nuovo Adamo. Scrive infatti: « Il corpo della Vergine, immagine perfetta della divina bellezza, argilla modellata dalle mani del divino Artista » (17). Il secondo, senza le precisazioni teologiche del primo, si commuove dinanzi alla « dormitio B. Mariae » ed esclama: « il dolore proviene non tanto dall'esser l'anima strappata dal corpo, quanto dall'esser privati di te, o Immacolatissima » (*panákrante*) (18).

L'Occidente, frattanto, dipende dal pensiero bizantino; ma una posizione veramente immacolista in campo occidentale si avrà solo in epoca carolingia, se pur non compiutamente elaborata. Ne fu autore Pascasio Radberto (ca. 790-856/9), monaco ed abate di Corbia, al quale H. Barré (19), superando i dubbi d'A. Wenger e C. Charlier, ha definitivamente restituito la paternità dell'*Ep* 9 dello Ps. Gerolamo (PL 30, 122-142). Di lui, però, si dispone anche d'un *De nativitate Mariae* (849-9), rivelatosi d'importanza notevole per il problema immacolista; riconosce infatti l'immacolato concepimento di Maria nel grembo di sant'Anna, finalizzandolo all'incarnazione del Verbo ed alla divina maternità della Vergine (20).

Nonostante tutto e sorvolando sulla questione della festa, l'immacolata concezione, purtroppo, non è ancora un dato incontestabile della coscienza occidentale. Un grande dibattito doveva, infatti, svilupparsi in occidente tra il XII ed il XIV secolo, impegnando in esso gl'ingegni più nobili ed alati dell'epoca. Sant'Anselmo, san Bernardo, Pier Lombardo, sant'Alberto Magno, Alessandro di Hales, san Bonaventura e san Tom-

---

(17) S. ANDREA CRET., *Orat. 1 in B. Mariae nativit.* PG 97, 812-3; ID., *Orat. 1 in B. Mariae dormit.* PG 97, 1068; ID., *Orat. IV in B. Mariae nativit.* PG 97, 866; nel canone *in B. Mariae nativit.* 4, PG 97, 1321, canta: « Hodie ipse Salvator, fecundum vulvae fructum, immaculatam tuam matrem, dedisti piae Annae. Intemerata est tua nativitas, virgo intemerata ». Cf JUGIE M., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et la Tradition orientale,* Roma 1952, p. 108-110.

(18) S. GERMANO COSTANT., *Orat. 2 in Dormit. B. Mariae* PG 98, 357.

(19) *La lettre du Ps. Jérôme sur l'Assomption est-elle antérieure à Paschase Radbert?,* in « rev. Béned. » 68 (1958) 203-225.

(20) Ha egregiamente studiato il problema SCHEFFCZYK L., *Das Marien-geheimnis,* cit., p. 326-340. Per rimuover l'immagine d'un'era carolingia priva d'interesse a Maria, rimanderei pure a BARRE H., *Prières anciennes à la Mère du Sauveur,* Parigi 1963: anche codeste preghiere, sobrie nell'espressione e spesso felici nel conciliar insieme spiritualità e dottrina, rendon giustizia alla « marianità » di quell'epoca.

maso d'Aquino, argomentando o dall'universalità del peccato e della redenzione, o dall'ingombro della « conceptio prima et secunda », approdano sostanzialmente a conclusioni negative, non senza sfumature di pensiero e di linguaggio che, come nel caso di san Tommaso, potrebbero ribaltarne la posizione. Sono al contrario favorevoli alla possibilità o al fatto dell'immacolata concezione Eadmer, discepolo di sant'Anselmo, Roberto di Grossatesta, W. Ware ed il suo discepolo D. Scoto per il quale l'Immacolata è la perfezione estrema dell'opera di Cristo, P. Auriol (Aureolus), G. de Bassolis, Pietro d'Aquila, Ugo da Castronuovo, F. de Mayron, Guglielmo da Nottingham e tantissimi altri che, al seguito di Scoto, promuovon l'indirizzo immacolista della scuola francescana, alla quale accedon pure Autori di scuole diverse.

Il movimento d'opinione alimentato dai francescani dal XIII al XIV secolo vide il graduale passaggio di dottori e scrittori, indipendentemente dalla tradizione di provenienza, alla tesi immacolista. Sulla negativa restava buona parte dei domenicani e specialmente Giovanni da Torquemada e Giovanni da Montenegro, bilanciati dagl'immacolisti Giovanni da Romiroy e Giovanni da Segovia. Si è già al concilio di Basilea (1431-7), quello che, nella sua fase scismatica (1437-1448) e precisamente nella sessione XXXVI del 15 sett. 1439, definì formalmente che la Vergine non fu mai realmente (« actualiter ») soggetta al peccato originale.

Pur non trattandosi d'una definizione infallibile, segnò il trionfo d'una tendenza poi confermata da Sisto IV (1477), Alessandro VII (1661), Clemente XI (1708) e suggellata infine dalla bolla *Ineffabilis* di Pio IX (8.12.1854), detto per questo il papa dell'Immacolata.

Nel XVI secolo due posizioni d'un certo rilievo eran emerse in merito all'immacolata concezione: quella di Lutero, oscillante tra il *sì* ed il *no* perché imbrigliato dalla discussione sull'istante del concepimento e dell'animazione, nonché ingolfato nella tradizione agostiniana del traducianismo; e quella del concilio di Trento (sess. 5, 6 DS 1516) che lo stesso Pio IX interpreterà come sintomo di mentalità immacolista (21). La posizione luterana è andata arenandosi nelle secche d'un'irriducibile polemica antimariana ed antimariologica alla quale han

(21) Sull'argomento abbondano monografie e grandi opere d'insieme; mi limito a segnalare: GALOT J., *L'Immaculée Conception*, cit., p. 55-83; POZO C., *Maria*, cit., p. 304-313; HOLSTEIN H., *Le développement du dogme marial*, in *Maria* (Du Manoir) VI, p. 243-293.

dato vita, in parte contro lo stesso Lutero, i suoi eredi; la posizione del concilio di Trento trova il suo apice nella definizione di Pio IX che corona un'attesa secolare e contrassegna di lineamenti mariani la fisionomia della Chiesa contemporanea.

2. *Fondamenti biblici*

Quando il magistero definisce una verità come dogma di fede, non altro intende che di proclamarne l'oggettiva presenza nel patrimonio della rivelazione. Non intende, infatti, né una sottrazione di tale verità all'inevidenza del suo contenuto, né una sua fondazione su basi puramente storico-razionali, né una valutazione massimalista d'eventuali ragioni di convenienza sulle quali si sia sviluppato il progresso dogmatico nel senso d'una più adeguata conoscenza della verità definibile o definita.

Ciò non significa che il magistero, promulgando un dogma, agisca arbitrariamente: tra il capriccio e la teologia (*a fortiori* il magistero) c'è di mezzo un abisso. Né il magistero, né il teologo che s'accinga ad approfondirne criticamente una definizione dogmatica, posson prescindere dal deposito della rivelazione, scrigno prezioso nel quale Dio ha lasciato il tesoro della sua Parola; e di conseguenza, nemmeno posson prescindere dalla testimonianza biblica, che di quel deposito è parte cospicua. Anche se, come avvenne nel caso della bolla *Ineffabilis* (e fu un merito personale di Pio IX) la vita della Chiesa, espressione del valore tradizionale ch'è la sua linfa e il suo segreto, costituisce l'argomento principale, la ricerca di fondamenti diretti o no nella Sacra Scrittura è un passo obbligato. E proprio la vicenda della bolla *Ineffabilis* n'è chiara conferma.

Nel succedersi dei differenti e sempre nuovi schemi, dal primo all'ultimo, l'argomento biblico aveva non solo la precedenza, ma anche il sopravvento. Ma era davvero un argomento biblico? L'incidenza scritturistica sulla tesi immacolista era così limitata da suscitar non poche perplessità fra gli esperti. Avocata a sé la questione, Pio IX pospose l'argomento biblico a quello fondato sulla vita e la fede della Chiesa, basando la bolla anzitutto sul sentire comune di papi, vescovi, famiglie religiose, accademie teologiche, dottori e teologi, non escluso un sintomatico riferimento al Tridentino. Lo stesso argomento biblico, ridimensionato ma presente, veniva non solo spostato in funzione di supporto, ma addirittura integrato nella vita della Chiesa, secondo l'interpretazione che, nel corso dei secoli, Pa-

dri e scrittori ecclesiastici han dato del rapporto tra Scrittura ed immacolata concezione (22).

Alla luce di codesto intreccio di Scrittura e di Chiesa, la bolla *Ineffabilis* appoggiava la sua definizione su non pochi testi dell'A e del NT. Oltre a *Gn* 3,15, dell'AT prende in esame numerose figure (per esempio l'arca di Noè, la scala di Giacobbe, il roveto ardente) ed affermazioni profetiche, con interpretazione accomodatizia al mistero dell'immacolata concezione. Del NT tra i testi esaminati spicca *Lc* 1,28 e 1,42. Non si tratta d'un'esegesi tecnica, ma d'una lettura per così dire ecclesiastica del testo, in riferimento al quale la Chiesa ha maturato nel tempo la sua coscienza immacolista. Ermeneutica ineccepibile, dal punto di vista teologico; ma non tale da eludere la domanda critica sull'effettivo valore immacolista dei testi esaminati.

Non si contesta la molteplicità dei sensi dai quali dipende la comprensione, in profondità e pienezza, delle insondabili ricchezze scritturistiche, ma, stante la priorità del senso storico-letterale, i fondamenti biblici della bolla si riducon a due: *Gn* 3,15 e *Lc* 1,28 (23).

Il così detto « protoevangelo », al verso 15 di *Gn* 3, dice quanto segue: « Stabilisco inimicizia tra te e la donna, tra la tua e la sua discendenza; questa ti schiaccerà la testa e tu ne insidierai il calcagno ». Mi chiedo quale rapporto esista tra queste parole e Maria; ma, per rispondere, devo premetter una breve analisi del testo.

L'imperfetto attivo del verbo *sît* ne prolunga l'azione nel futuro: dunque, non solo tra i due protagonisti del testo, individualmente considerati, ma anche tra la discendenza dell'uno e quella dell'altro ci sarà duratura inimicizia (*'êbah*).

Mentre è chiaro che il serpente è una raffigurazione demoniaca, meno chiara è l'individuazione della donna (*ha 'issah*). Il

---

(22) Cf SARDI V., *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima*, Atti e documenti, 1. Roma 1904, p. 12; 2. Roma 1905, p. 234-300. Si veda anche PIO XII, Encicl. *Fulgens corona* (8.9.1953), in AAS 45 (1953) 581: è il documento che precisa i punti non definiti da Pio IX sul significato ultimo dell'immacolata concezione e sulla perfetta redenzione di Maria da parte di Cristo.

(23) Cf BEA A., *Bulla « Ineffabilis Deus » et hermeneutica biblica*, in *Virgo Immaculata*, 3. Roma 1955, p. 1-17; STROBEL A., *L'Immaculée Conception dans la révelation de l'économie actuelle*, ivi, p. 132-150; MALO A.A., *L'économie divine dans la révelation biblique de l'Immaculée Conception*, ivi, p. 151-173.

testo s'avvale, sì, dell'articolo individuante (*ha*), ma nemmeno la sua portata profetica riesce a scavalcar i tempi per fissarsi su Maria: allude, infatti, o alla donna genericamente considerata, o a quella determinata donna che, nel testo, è l'indiscusso soggetto.

Decisivo a tal fine è il senso da dar al contrasto tra il demonio e la donna: un contrasto che, nel testo, s'allarga pure alle rispettive discendenze. Una prima osservazione: *zera'* indica tanto un discendente singolo (*Gn* 4, 25; 21, 13), quanto la posterità globalmente intesa (*Gn* 13, 15; 17, 7). Nel caso in esame, però, tutto propende per un'interpretazione collettiva; ed anche sotto codesto profilo, la discendenza resta imprecisata: fisica? morale? Rigorosamente parlando, il demonio non ha discendenti; dunque, relativamente a lui, *zera'* può aver solo un senso morale: la famiglia o l'insieme dei demoni, la loro compresenza alla dimensione spazio-temporale degli uomini (24).

Ben diversa è l'indicazione che suggerisce *zera'* in riferimento alla donna. Chiunque sia, ella ha una naturale e fisica possibilità di progenie. Trattandosi della *Madre dei viventi*, la sua discendenza è tutto il genere umano. Il contrasto, dunque, opporrebbe il serpente alla donna, la posterità di lui a quella di lei. Ma, ad un'analisi un po' più acribica, nemmeno questa è l'interpretazione che regge.

In *Gn* 3, 15 c si ha *hû*, non *hî*: egli, non ella. Il soggetto, cioè, che schiaccerà la testa del serpente è maschile (*hû*, lo *zera'*) e non femminile (*hî*, *ha 'issah*), come nel XII secolo, al seguito dell'« ipsa conteret » della *Vulgata*, Fulberto da Chartres aveva supposto (25). Da allora, il trionfo su Satana, ch'è opera esclusiva di Cristo, s'accreditava per lo più alla Madonna. Erronea la traduzione della *Vulgata* ed altrettanto la femminilizzazione di chi è preconizzato trionfatore di Satana. E poiché costui è lo *zera'* della donna, nasce il problema se il pronome maschile di *Gn* 3, 15 c mantenga il valore globale del sostantivo al quale si riferisce e secondo il senso che ha in *Gn* 3, 15 b. Ora, leggendo attentamente il testo, se ne deduce che lo scontro è tra due inimicizie, ambedue spogliate, dall'inten-

(24) Cf CEUPPENS F., *Theologia Biblica*, IV: *De Mariologia*, Roma 1951, p. 3; all'insieme dei demoni posson ricondursi anche quei « figli di Satana » dei quali si legge in *Gv* 8, 44 ed in *1Gv* 3, 10; ma si tratterebbe ancora di senso morale. Si veda KALT E., *Schlange*, in *Biblisches Reallexikon*, 2. Paderborn 1939, c. 457.

(25) LAURENTIN R., *L'interprétation de Gn 3, 15 dans la tradition jusqu'au début du XIII siècle*, in « Etud. Marial. » 12 (1954) sp. p. 102-125.

zione profetica del testo stesso, della loro dimensione collettiva e portate ad una dimensione personale: « La progenie del serpente », cessando d'inglobar in sé tutti i demoni, riprende in *Gn* 3,15 c quell'identità concreta ed individua che aveva in *Gn* 3,15 a, poi assorbita nel collettivizzante *zera'* di *Gn* 3,15 b. Del pari, a codesta identità concreta ed individua vien contrapposto l'essere, altrettanto concreto ed individuo, del quale si preconizza la vittoria (« schiaccerà la testa »). All'uno è comminata la maledizione di Dio, all'altro è promesso il trionfo più pieno e definitivo (26). Rileva acutamente, a tale riguardo, C. Pozo (27) che la traduzione personalizzata dei LXX, in relazione al neutro *sperma,* introduce il maschile *outós* e non il neutro *autó.* Il personalismo del testo ne fa meglio emerger il carattere messianico e focalizza l'interesse sul « discendente della donna » come su colui che risolve in vittoria l'epico scontro tra le due inimicizie. Non c'è da spremersi troppo le meningi per riconoscer in Cristo codesto « discendente ». Bisognerà spremersele per conoscerne la madre? Qualcuno ci si è provato, allacciando a *Gn* 3,15 quel « nucleo di speranze e di promesse messianiche » che trovan conferma in *Is* 7,14 e *Mc* 5,2 (28). Ma con non molta fortuna. Sì, nel suo senso immediato la donna di *Gn* 3,15 è Eva. Ma il testo non parla di lei soltanto, anzi se ne distacca, mantenendosi in rapporto con essa solo mediante la relazione tra tipo ed antitipo. Ad Eva vien comminato un castigo che non si concilia con la donna posta, unitamente alla sua discendenza, in stato d'inimicizia con Satana e alla quale arride profeticamente la vittoria. C'è insomma, nello stesso senso letterale, un « sensus plenior » che diventa chiaro « alla luce di tutta la Bibbia e, in parte, dell'influsso esercitato dal testo sullo sviluppo della fede » (29). Ma in tale ottica, l'inimicizia non si limita ad un fatto personale tra Eva e Satana sotto la figura del serpente: non a caso il testo continua col riferimento

---

(26) COPPENS J., *Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse,* in « Ephem. Theol. Lovan. » 26 (1950) 17.

(27) *Maria,* cit., p. 154.

(28) ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella tradizione biblica,* Bologna 1967³, sp. p. 39-65, 147-8.

(29) COPPENS J., *Vom christlichen Verständnis des ATs,* Friburgo Br. 1925, p. 21; cf BEA A., *Biblische Hermeneutik,* in « Zeitschr. f. Theologie und Kirche » 2, 437; BROWN R.E., *The History and Development of the Theory of a « Sensus Plenior »,* in « Cath. Bibl. Quarterly » 15 (1953) 141-162; ID., *The « Sensus Plenior » of Sacred Scripture,* Baltimore 1960; BENOIT P., *La plénitude de sens des Livres Saints,* in « Rev. Biblique » 67 (1960) 161-196; GRELOT P., *Sens chrétien de l'AT,* Tournai 1962: son questi alcuni dei non pochi saggi a favore del « sensus plenoir », sul quale son più o meno apertamente negativi R. Bierberg, G. Courtade, C. Spicq e R. Laurentin.

allo *zera'*. L'inimicizia sottintende piuttosto il problema dell'universale perdizione, che soltanto Cristo porterà a soluzione. Se dunque Cristo è « il discendente », Maria è sicuramente « la donna ». Dietro l'antica Eva affiora e ben definita nella sua relazione di maternità col « discendente », l'immagine dell'Eva novella, Maria, la madre di Cristo redentore (30).

Ciò posto, appare chiaro il motivo per il quale *Gn* 3,15 funge da valido fondamento dell'immacolata concezione. L'inimicizia è tale soltanto se « la donna » non è nemmeno sfiorata dalle sozzure del serpente; se lo fosse anche per un fugacissimo istante, verrebbe meno « l'eterna inimicizia della tradizione antica » (31). Un'inimicizia eterna esige... l'esenzione di Maria, fin dall'istante del suo concepimento, dalla legge del comune ed universale asservimento a Satana. Che tale esenzione non sia stata percepita dall'agiografo attraverso le parole da lui stesso usate, non crea difficoltà di sorta: è proprio la sua condizione d'agiografo a costituirlo nei limiti di chi scrive quant'è da Dio voluto e non quanto da lui inteso. Sta anche in ciò la radice del « sensus plenior » quale si precisa, « divino afflante Spiritu », nella vita della Chiesa e nella maturazione del suo « sensus fidei » (32).

Prescindo, in questa sede, dalle pregiudiziali sulla natura del racconto lucano, sulla sua storicità e sulla natura dello stesso evento narrato. Gli specialisti han qui pane per i loro denti. Mi limito alla parte della pericope (1,28), che costituisce il secondo fondamento biblico dell'immacolata concezione, non senz'aver prima ricordato che, a suo tempo, altre parti furon prese in esame in rapporto alla verginità di Maria, sia perché già in se stesse probanti, sia perché confermate dal parallelo *Mt* 1,18-24.

Il testo ora in esame suona così: *kaire, kekaritoméne, o kúrios metà sou.* Il greco è qui una necessità, non un esibi-

---

(30) E' la tesi apertamente e vittoriosamente difesa da CEUPPENS F., *De Mariologia*, cit., p. 16-17.

(31) PIO XII, Encicl. *Fulgens corona*, cit., p. 579.

(32) BRINKTRINE J., *Das Protoevangelium (Gn 3, 15) und die Unbefleckte Empfängnis Mariens*, in *Virgo Immaculata*, cit., p. 18-28; MARIANI B., *L'Immacolata nel Protoevangelo: Gen 3, 15*, ivi, p. 29-99. Di proposito ho evitato gli aspetti troppo specializzati della questione, presenti per esempio in DREWNIAK L., *Die Mariologische Deutung von Gn III, 15 in der Väterzeit*, Breslavia 1934; GALLUS T., *Interpretatio mariologica Protoevangelii tempore postpatristico usque ad conc. Trident.*, Roma 1949; MADOZ J., *Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio*, in « Estud. Eccles. » 23 (1949) 291-307; ORBE A., *Ipse tuum calcabit caput (San Ireneo y Gn 3, 15)*, in « Gregor. » 52 (1971) 95-149, 215-269.

zionismo; la traduzione, in sé non facile, non può costituir il punto di partenza per conclusioni criticamente attendibili. La *Vulgata* e la vecchia versione siriaca danno questa traduzione: « Ave, gratia plena, Dominus tecum »: ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te. La discussione tra gli esegeti e gli stessi teologi verte soprattutto sul « piena di grazia »; ma dal punto di vista linguistico già il saluto non è senz'interrogativi.

Kaire è un chiaro invito alla gioia: « rallegrati ». Nelle varie traduzioni ha tuttavia prevalso l'idea d'un comune saluto, secondo gli usi dei singoli gruppi linguistici. Se *kaire* suona come una forma popolare di saluto, è già fuori del raggio semantico di *salôm*, che la *Vulgata* ammorbidisce ulteriormente in un semplice « Ave ». I problemi non nascon soltanto dalla diversità di contenuto, evidente in ognuna di tali forme; ma dal ricorso dei LXX a *kaire* in tre distinti passaggi, estranei al saluto ebraico *salôm*: *Sof* 3, 14; *Zc* 9, 9 e *Gl* 2, 21. Si dà il caso, poi, d'una strana rassomiglianza tra codesti passaggi e *Lc* 1, 28, tale da indurre il sospetto d'una dipendenza letteraria di Luca dai passaggi stessi. « Esulta (*kaire*), si legge nel primo, o figlia di Sion, giubila, o Israele, rallegrati, gioisci di tutto cuore, o figlia di Gerusalemme ». Il secondo gli fa eco con queste parole: « Esulta (*kaire*), esulta molto, o figlia di Sion; giubila o figlia di Gerusalemme ». Il terzo allarga alla terra l'invito che i due precedenti rivolgevano alla « figlia di Sion »: « Non aver più timore, o terra; gioisci ed esulta (*kaire*) ». Se si guarda alle motivazioni del comune invito alla gioia, si constata ch'esse coincidon con straordinari interventi di Dio a compimento delle sue promesse messianiche: « Yahveh ha tolto la tua condanna » (*Sof* 3, 15); « ecco, il tuo re vien a te... spazzerà via i carri da Efraim e i cavalli da Gerusalemme. L'arco da guerra sarà spezzato; e annunzierà pace alle nazioni » (*Zc* 9, 9. 10; « grandi cose ha fatto Yahveh » (*Gl* 2, 21). In codeste motivazioni, una sola volta ricorre la parola *salôm*: non come saluto, ma come suo motivo e nel senso proprio di pace. Dunque, si tratta non di banali saluti, ma di veri e propri inviti alla gioia a motivo delle « cose grandi » da Dio compiute.

Altrettanto si rileva nel saluto angelico; Maria è assimilata alla « figlia di Sion », ne è anzi, secondo LG 55, la personificazione (« l'eccelsa figlia di Sion ») in quanto compimento perfetto delle promesse messianiche, arca dell'Alleanza, tempio e luogo della divina presenza (33). In realtà, tutta la storia del

(33) Cf cap. I, n. 60, ed inoltre: PAPINI G.M., *La Vergine Maria, figlia di Sion, modello della Chiesa e dell'unità del popolo di Dio*, in « Marian. » 37 (1975) 301-325; LAURENTIN R., *Structure*, cit., p. 151.

popolo eletto, anzi la storia dell'uomo come tale, al momento dell'annunziazione si puntualizza in una suprema sintesi di natura e di grazia, qual è Maria in funzione vicaria non del solo popolo messianico, ma di tutto il genere umano; in tale veste è l'interlocutrice dell'angelo. Pertanto, il *kaire* non è un saluto di pragmatica né un segno di buona creanza: è un invito ed un'esortazione alla gioia per le *geburoh* di Yahveh; ma è anche una sollecitazione a diffondere codesta medesima gioia tra il popolo messianico e l'intera umanità (34).

I problemi, peraltro, s'aggravan nel passaggio dall'imperativo *kaire* al vocativo *kekaritoméne,* dove si concentra il vero fondamento neotestamentario dell'immacolata concezione. La *Vulgata* e con essa una secolare tradizione traducon « piena di grazia »; la *Vetus Latina* aveva tradotto « gratificata ». Nel XVI secolo Erasmo si disfece di « gratia plena » e gli sostituì « gratiosa » e Lutero, che pur in un primo momento non aveva avuto difficoltà ad accettar la traduzione della *Vulgata,* venuto a conoscenza di quella d'Erasmo e delle sue motivazioni linguistiche, cambiò parere e propose « holdselige » (graziosa, incantevole). I protestanti contemporanei non raramente preferiscono « begnadete » (alla quale fu fatta grazia). Non manca chi, protestante o no, si pronunci per una parafrasi: « oggetto del favore divino ».

Perché tanta diversità? È veramente così intraducibile questo participio perfetto passivo di *karitoún*?

Già, *karitoún.* Per arrivar a *Lc* 1, 28 bisogna partire dal verbo. Come tutti quelli in *-oún* (35), è un verbo causativo che, nella forma attiva, indica un soggetto operante determinati effetti, in quella passiva com'è nel caso di *Lc* 1, 28 si riferisce agli effetti prodotti dall'intervento causativo del soggetto. Giova anche ricordar al seguito d'alcuni specialisti che i verbi in *-oún* connotano non solo l'intervento causativo ed i suoi effetti, ma anche la loro misura in termini d'abbondanza o compiu-

---

(34) Cf LYONNET S., *Kaire, kekaritoméne,* in « Biblica » 20 (1939) 131-141; ID., *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la Vierge,* in « L'Ami du Clergé » 66 (1956) 33-48; DE TUYA M., *Valoración exegético-teológica del « Ave gratia plena »,* (*Lc* 1, 28), in « Ciencia Thomista » 83 (1956) 3-27; STOCK K., *Die Berufung Marias* (*Lk* 1, 26-38), in « Biblica » 61 (1980) 457-491. E' sottinteso che la presente nota non ha la minima pretesa d'esser esauriente. Una vita, forse, non basterebbe a render conto di quanto sull'argomento è stato scritto.

(35) Cf BLASS - DE BRUNNER - REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* Gottinga 1976[14], p. 86: « Mit — *oún* — werden Faktitiva gebildet ». FANTINI J., *Kekaritoméne* (*Lc* 1, 28): *Interpretación filológica,* in « Salmantic. » 1 (1954) 760-703 si muove sullo stesso terreno.

tezza, e quindi totalità o perfezione. Tipico, a tale riguardo è *Ef* 1,6: *ekarítosen euías*, ci riempì di grazia (36).

Né va infine dimenticato che il testo lucano ricorre ad un participio perfetto passivo: un tempo, cioè, della perfezione che, per esser in forma passiva, trasferisce tutta la sua efficacia causativa dal soggetto Dio all'oggetto Maria, in essa configurando colei che ha ricevuto in pienezza l'effetto inteso dal verbo. « Ha ricevuto », al passato prossimo; quindi prima del suo momento narrativo e con effetti perduranti nel presente.

Di qual effetto si tratta C. Pozo (37) avverte con piena ragione che nessun'analisi filologica può fondar un dato di fede; e che, pertanto, *Lc* 1,28 si spiega non sul piano grammaticale e linguistico, ma su quello della fede. O meglio della sua analogia. Di ciò io pure convinto, aggiungo che la fede né può, né vuole rifiutare, là dov'è possibile, il contributo della scienza. La componente principale del verbo *karitoún* è, evidentemente, *káris* (grazia, bellezza, favore). Ma quale di questi sensi viene qui inteso? Ignace de La Pottierie (38) ha recentemente riproposto il ventaglio dei significati di *káris* nella letteratura profana: una decina, riguardanti o l'aspetto fisico, o le qualità morali, o la benevolenza del superiore. Se non che, nessuno di essi, nemmeno quelli relativi a qualità morali, è il significato di *kekaritoméne* in *Lc* 1,28: l'escludono sia la persona per la quale è pronunciato, sia i fatti ai quali il testo si riferisce. Se la sua componente principale è *káris*, per determinar il significato di *kekaritoméne* sarà necessario chiedersi prima qual sia il significato neotestamentario di *káris*. Ciò dico non perché il NT ignori il significato e l'uso profano di *káris*, ma perché la realtà soprannaturale di *Lc* 1,28 non può trovar un'adeguata mediazione verbale se non in una *káris* di tutt'altro segno rispetto ai fattori estetico-morali: una *káris* che sia quella stessa della quale Cristo è detto « pieno » (39).

È un fatto che, dinanzi all'originario senso di bellezza o di favore, ben presto affievolitosi anche nell'uso profano, la

---

(36) Cf MEDEBIELLE A., *Annunciation*, in « Diction. de la Bible Suppl. », 1, 283.

(37) *Maria*, cit., p. 215.

(38) *Kekaritoméne en Lc 1, 28*, in « Biblica » 68/3 (1987) 357-382; 4, 480-508. Si veda pure LOEW O., XAPIE, Marburgo 1908; CONZELMANN H., *Káris*, in *Theol. Wörterb. z. N.T.* (G. Kittel) IX. Stoccarda-Berlino-Colonia-Magonza 1973, sp. p. 363-6.

(39) Alludo a *Gv* 1,14: *pléres káritos*, da confrontar con *Lc* 4,1: *pléres pneúmatos aghion*. Cf GHERARDINI B., *Lutero-Maria*, cit., p. 287-8.

káris del vocabolario neotestamentario esprime un contenuto assolutamente nuovo e diverso, assurgendo a sintesi della stessa novità cristiana. Esprime cioè l'evento salvifico, è addirittura il mistero della salvezza. E questo l'Apostolo intende quando ricorre alle sue formule sintetiche: *katà kárin* (*Rm* 4,4; *2 Tm* 1,9) o a formule pregnanti fin all'intraducibilità come *kat' éklogben káritos* (*Rm* 11,5) e *katá to ploútos tés káritos* (*Ef* 1,7). E questa, di conseguenza, è la grazia della quale è espressione, nell'uso neotestamentario, il verbo *karitoún*. Questa, per necessità logica, è anche la *káris*, di *Lc* 1,28.

In effetti, la *káris* neotestamentaria è un dono dell'Altissimo che separa, cioè santifica e consacra, mediante una sua trasformazione interiore, colui al quale Dio l'elargisce. *Ef* 1, 6 parla perfino d'una trasformazione nella grazia (*ekaritosen*), inaudito fenomeno del quale si rende interprete, con alato commento, san Giovanni Crisostomo (40). Il soggetto, insomma, è trasformato non solo dal dono della vita divina, ma addirittura nella vita stessa di Dio (cf. *Rm* 3,24-6). La *káris* è perciò energia soprannaturale e divinizzante, principio di vita nuova, propulsione irresistibile verso Dio ed assimilazione della sua vita, superamento della condizione di « figli dell'ira », radicale e progressiva irradiazione di trasparenze divine nel segno della Trinità sacrosanta.

Va da sé che, se s'astrae da tutto questo, *kekaritoméne* perde il suo significato specificamente neotestamentario. L'ipotesi gli lascerebbe il solo significato lessicale e l'originalità di *Lc* 1, 28 andrebbe fatalmente perduta. Per tutelarla, è imprescindibile che « tutto questo » venga integrato nella traduzione del testo lucano. Ammirevoli son i tentativi di quanti s'impegnaron a superare l'evidente impoverimento dovuto al « gratiosa » d'Erasmo e all'« holdselige » di Lutero. « Oggetto della benevolenza di Dio, della sua benevola attenzione, delle sue benedizioni, della sua elezione »: ecco alcuni dei suddetti tentativi, fino all'ultimo e non disprezzabile del citato La Potterie: « trasformata dalla grazia ». Essi hanno il grande merito di reintrodurre la grazia nella traduzione, sia pur mantenendo qualche perplessità intorno alla specificità di quella grazia che *Lc* 1, 28 sintetizza dal contesto neotestamentario, nonché intorno alla misura della medesima. Chi poi vide in tale grazia un riferimento alla divina maternità di Maria, dimenticò che s'è dinanzi ad un participio perfetto, ad un tempo, cioè, secondo il quale l'effetto è già compiuto

(40) *In ep. ad Eph.* 1, 1, 3 PG 62, 13-4.

nel momento in cui il verbo vien usato; ma in quel momento Maria non era ancora la Madre di Dio (41).

D'altra parte, una forma grammaticale, o il passato d'una voce verbale non consente l'individuazione del « primo istante » in cui sboccia il mistero di grazia che fa d'una donna la Madre del Verbo incarnato: ciò è una confessione di fede, non un'acquisizione filologica, come parrebbe dedursi dal pur lodevole contributo di M. Cambe (42). Dalla filologia è doveroso accettar tutto quanto sia in grado d'offrire: il senso causativo del verbo, l'indicazione della pienezza dell'effetto causato, il valore assoluto o perfetto del participio; essa anzi può arrivar a precisare perfino la natura dell'effetto, la *káris* neotestamentaria, anche se solo per richiamar l'attenzione del critico sulla necessità d'una traduzione che ne salvaguardi tutta la specificità. Ma qui s'è nuovamente dinanzi al problema: come tradurre *kekaritoméne*?

Certamente in modo tale da non estraniar la Vergine dal quadro della fede, soltanto nel quale ella possiede una sua rilevanza. Anzi, bisogna tradurre in conformità alle esigenze di codesta rilevanza. L'idea di perfezione, propria del participio passato, e quella di sovrabbondanza insita nella stessa causatività del verbo, son al servizio del quadro di fede per dar opportuno risalto al valore neotestamentario di *káris* che trascende della Vergine ogni elemento naturale, investendola di compiti e dignità umanamente impensabili ed immettendola nel circuito dell'eterno progetto di salvezza. Quella richiesta, sarà dunque una traduzione che non si limiterà alla causatività del verbo, alla pienezza dei suoi effetti, all'indicazione di compiutezza del participio perfetto, ma di ciò farà la semplice mediazione formale d'un contenuto di fede.

Van dunque escluse le traduzioni dettate dalla sola filologia. Nemmeno quelle che, *in qualche modo*, accedon alla grazia neotestamentaria, son da considerare esemplari, se di codesta grazia non illustran la natura e il grado. Né più credito, a mio avviso,

---

(41) Trovo un accenno alla connessione tra « piena di grazia » e divina maternità anche in SCHUERMANN H., *Il Vangelo di Luca*, 1. Brescia 1969, p. 136, anche se, più prudentemente, il noto esegeta parla di preparazione alla maternità, più che di maternità *sic et simpliciter*.

(42) *La káris chez saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le kekaritoméne*, in «Rev. Bibl.» 70 (1963) 193-207, sp. 204. Interessante, in genere, anche l'articolo di DELEBECQUE E., *Sur la salutation de Gabriel à Marie (Lc 1, 28)*, in « Biblica » 65 (1984) 352-355.

merita chi (43) è riuscito ad intraveder in *kekaritoméne* un cambiamento di nome alla maniera biblica, in rapporto alla missione da Dio conferita a Maria; non basta, infatti, un nome-programma, se questo fosse il caso, a render tutta l'originalità neotestamentaria e la ricchezza della *káris*, qualora la traduzione non mettesse in evidenza proprio codest'originalità e ricchezza.

Tutto sommato, pur apprezzando il contenuto teologico di « gratificata » (*Vetus Latina*) e le traduzioni che, in qualche modo, lo ricuperano (« trasformata dalla grazia, oggetto della benevolenza di Dio, benedetta da Lui »), a me pare che il « gratia plena » della *Vulgata* resti ancora la traduzione migliore; è infatti: *a)* la più rispettosa di tutto il contesto neotestamentario della *káris*; *b)* la più armonizzabile con i testi della pienezza (*Ef* 1, 6; *Gv* 1, 14; *Lc* 1, 41; 4, 1; *At* 6, 8); *c)* la più conforme alla mentalità dell'agiografo che collega la grazia dell'Altissimo al primo istante di vita dell'interessata (*Lc* 1, 15) per metterne in risalto la radicale consacrazione all'ufficio per il quale fu da sempre eletta.

L'ultim'annotazione va forse intesa nel senso di quel « primo istante » del quale parla la formula di Pio IX? Di per sé, no. Ma è certo che l'agiografo intendesse riferirsi ad una pienezza di grazia (o radicale consacrazione) di cui Maria era già colma prima del saluto angelico (44), in quanto pienamente santificata da codesta pienezza ed innestata sull'ordine della redenzione come primo frutto di essa e sua inaugurazione. Il « primo istante », dunque, anche se è formalmente una deduzione teologica, non è estraneo al contenuto del testo in esame.

3. *Analisi del dogma*

« Con l'autorità di Nostro Signore Gesù Cristo, dei beati apostoli Pietro e Paolo e nostra, dichiariamo, sentenziamo e definiamo che la dottrina, secondo la quale la Beatissima Vergine

---

(43) Cf ZERWICH M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma 1953, p. 130; AUDET J.P., *L'annonce*, cit., p. 359; CAMBE M., *La káris*, cit., p. 204; MALO AA., *L'économie divine dans la révélation biblique de l'Immaculée Conception* in *Virgo Immaculata*, cit. 3, p. 163; MORI E.G., *Annunciazione*, cit., p. 81: « Viene dato alla Madonna quasi un nome nuovo... che contiene un programma e può riassumere il messaggio della pericope ».

(44) JUGIE M., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et la Tradition Orientale*, Roma 1952, p. 48.

Maria, fin dal primo istante della sua concezione, per grazia singolare e privilegio di Dio onnipotente, in considerazione dei meriti di Nostro Signore Gesù Cristo Salvatore del genere umano, fu preservata immune da ogni macchia di peccato originale, è da Dio rivelata e dev'essere pertanto da tutti pienamente e costantemente professata » (45). È la traduzione d'un testo che, come quasi tutti quelli definitori, presenta alcune espressioni di rito, congiunte ad una forte concentrazione dottrinale, non sempre di facile resa nelle lingue correnti. Per esempio, qualcuno traduce « intuitu meritorum Christi » in modo da far risaltare la finalità della redenzione preventiva o anticipata di Maria, ed « intuitu » diventa così « in previsione », o anche « in vista dei meriti di Cristo » (46). Eppure non sembra questo il modo migliore per illustrar il rapporto di dipendenza dell'immacolata concezione dai meriti della redenzione di Cristo; tale rapporto vien sottolineato molto più efficacemente se le parole del dogma si traducono « in considerazione », o anche « in base ai meriti di Cristo ». Anche « in primo instanti » non mi sembra che debba tradursi come una semplice puntualizzazione temporale, poiché questa, di per sé, non estende anche al futuro la realtà che puntualizza nel tempo e nello spazio; non si dirà, dunque, « *nel* primo istante », ma « *fin* dal primo istante », affinché risulti più chiara l'intenzione della formula definitoria di non circoscriver in quel primo istante di vita della Vergine santa la grazia « singolare » del suo immacolato concepimento.

Ma qual è il contenuto dogmatico della formula ?

Vario, e come sempre coinvolto in un più vasto contesto di dogmi. C'è anzitutto un rapporto tra questa definizione e l'infallibilità del magistero papale, non ancora formalmente definita. È indubbio, infatti, che Pio IX si pronunciò nell'occasione non come Giovanni M. Mastai Ferretti, ma come Romano Pontefice titolare della *cathedra Petri*, investito della stessa « autorità di Nostro Signore Gesù Cristo e dei santi apostoli Pietro e Paolo », la quale autorità, in forza della successione, è la « sua personale autorità » ch'egli esercita « per l'onore della santa ed individua Trinità, per la gloria e l'onore della Vergine

(45) PIO IX, Bulla *Ineffabilis Deus*, 8.12.1954, DS 2803; cf PIO IX P.M., *Acta*, 1. Roma 1854, p. 616. In merito alla preparazione ed all'esegesi dottrinale del documento, si veda fra gli altri ALFARO J., *La formula definitoria de la Inmaculada Concepción*, in *Virgo Immaculata* 2. Roma 1956, p. 201-275.

(46) Cf LAURENTIN R., *La Vergine Maria*, cit., p. 221; ID., *Maria nella storia*, cit., p. 147; TONDINI A., *Le Encicliche Mariane*, Roma 1854, p. 55; *Maria* (Du Manoir) 3. Parigi 1954, p. 762; IBANEZ J.-MENDOZA F., *La Madre*, cit., p. 73: parla prima di « en atención a », poi di « en previsión de ».

Madre di Dio, per l'esaltazione della fede cattolica e l'incremento della religione cristiana ». Egli, pertanto, si pronuncia come colui al quale spetta, per ufficio, il supremo governo della Chiesa, ossia come suo maestro e pastore. In lui è in atto un « munus » che ne sopravanza la persona privata e lo costituisce « persona publica », sintesi ultima e riflesso di tutta la Chiesa, alla quale si volge impersonando Cristo con la forza normativa e stringente dell'assoluta obbligatorietà, per tutti e per ciascuno; « per la qual cosa chiunque presuma, che Dio non voglia, di pensar diversamente da quanto abbiam definito, sappia costui d'essersi condannato con la sua stessa sentenza, di aver naufragato nella fede e d'essersi svincolato dall'unità della Chiesa » (47).

La condizione di « persona publica », in sé e nel caso in esame, va attentamente studiata. Essa dà concretezza alla qualità d'un ufficio che trascende i limiti del singolo e lo stabilisce nell'ufficialità d'un suo nuovo modo d'essere, vale a dire nel possesso e nell'esercizio di funzioni pubbliche, riconducibili per la via della successione apostolica alla « potestas clavium » e agli stessi poteri messianici di Cristo, dei quali Egli investì i suoi apostoli. Nel successore di Pietro, tali funzioni son quelle del capo supremo, al quale compete la responsabilità prima ed ultima del governo, della guida pastorale e magisteriale della Chiesa. Nella sua « persona publica » di pastore e maestro universale si riflette il comune sentire dei fedeli, il magistero dei vescovi, l'insegnamento dei teologi. Nella sua voce vibra l'eco fedele della divina Parola e della tradizione. Chi ne scambiasse l'intervento per un colpo di testa, sempre possibile nella persona privata, anche nella più provveduta ed accorta, dimostrerebbe di non aver capito i livelli transoggettivi ai quali il papa vien innalzato dalla sua condizione di « persona publica ».

A ciò s'aggiunga, come nel caso dell'immacolata concezione, la vasta inchiesta che generalmente precede gl'interventi magisteriali. Pio IX l'aveva promossa nel desiderio di conoscere sia il pensiero dei vescovi, sia il sentimento del popolo cristiano, sia il giudizio dei teologi allora più in vista, specie di quelli da lui cooptati in una commissione di studio per l'analisi dell'argomento sotto tutti i punti di vista (48). Chi, nonostante

(47) PIO IX, *Ineffabilis*, DS 2804.

(48) SARDI V., *La solenne definizione*, cit.; due voll. pubblicati nel 50° della definizione di Pio IX. Cf LE BACHELET X., *Immaculée Conception*, in DThC 7, 1198: parla d'interi volumi raccolti tra il 1851 e il 1854 sotto il titolo: « Pareri dell'episcopato cattolico ».

tutto ciò, insistesse ancora sul colpo di testa, rivelerebbe o ignoranza o prevenzione.

Evidente, poi, lo scopo della definizione. Non è in gioco un omaggio, sia pur il più altamente qualificato, alla Vergine santa, ma un atto pubblico e solenne del supremo magistero ecclesiastico per dichiarare (49) che l'immacolata concezione è non più una pia credenza, ma dottrina ufficiale della Chiesa in quanto appartenente al patrimonio o deposito delle verità divinamente rivelate. Il testo non dice *come* tale rivelazione sia avvenuta. Anzi, l'aver soppresso in ultima istanza sia l'inciso del primo progetto, che parlava di dottrina « costante » (50), sia la stessa sollecitazione di Pio IX ai vescovi per conoscer da loro il comune sentire dei fedeli, sembra lasciar non pochi margini all'indagine storico - teologica anche dopo la definizione dogmatica (51).

Quello del « sensus fidelium » è un criterio che Pio IX ebbe assai caro; vi riconosceva un valore della vita ecclesiastica guidata dalla grazia, facendolo emergere da un quadro a soggetti vari e tinte più o meno sfumate: la pratica della Chiesa, la tradizione patristica, l'uso liturgico, la pietà dei credenti. Nella reticenza sul *come*, ha dunque il suo peso anche il complesso degli elementi che van sotto il nome di « rivelazione non scritta » e di progresso nella sua conoscenza. Non a caso il documento pïano riporta un noto pensiero del Lerinense per ricordar che la Chiesa, vigile custode del deposito rivelato, « nulla di esso cambia, diminuisce, aumenta », ma tutta se stessa impegna perché ogni dottrina del detto deposito « riceva sempre maggior evidenza, illustrazione e distinzione », ferme però restandone « la pienezza, l'integrità e la proprietà » ed a condizione che la crescita dei singoli e della comunità nell'intelligenza delle verità rivelate « avvenga esattamente nel rispetto della loro natura,

---

(49) Si noti la varietà dei verbi con la quale vien manifestato l'intento definitorio: « Declaramus, pronuntiamus et definimus ». E' fuori dubbio che non sono soltanto formule di rito.

(50) SARDI V., *La solenne definizione,* cit. 2. Roma 1905, p. 38.

(51) L'attenzione al « sensus fidelium » è presente anche in ALESSANDRO VII, *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (8.12.1661) che fu un po' il paradigma della definizione pïana: « Vetus est Christi fidelium erga eius beatissimam Matrem Virginem Mariam pietas sentientium eius animam in primo istanti creationis atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi eius filii, humani generis Redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem », DS 2015.

cioè nel medesimo dogma, nel medesimo senso e conforme ad una medesima interpretazione » (52).

Non meno delicata è la questione del contenuto dottrinale del dogma. Quella di Pio IX rappresenta un indubbio progresso rispetto alla formula d'Alessandro VII, sulla quale avevan influito le idee biologico - teologiche allora correnti in materia di concepimento e delle quali anche Lutero era stato tributario (53). Eran idee in gran parte provenienti dalla tradizione agostiniana, che non limitava la trasmissione della colpa d'origine al solo elemento corporeo, ma vi coinvolgeva anche l'anima. Il concepimento, considerato responsabile di tale trasmissione, veniva a sua volta distinto in due momenti; quello fisico - biologico riguardante il corpo (« conceptio prima »); e quello teologico riguardante la creazione e l'infusione dell'anima (« conceptio secunda »). E poiché nemmeno la « conceptio secunda » era immune dall'eredità del peccato, Alessandro VII nel 1661 aveva sentenziato a favore dell'immacolata concezione nel senso che essa consistesse nella preservazione dell'anima di Maria dal peccato originale « nell'istante stesso della sua creazione ed infusione ». Ben nove furon gli schemi della bolla di Pio IX; ma fino all'ottavo la formula d'Alessandro VII aveva resistito (54). Se ne liberò nella stesura definitiva, non senza l'influsso di menti illuminate (Mons. Bruni ed i cardinali Pecci e Patrizi), sostituendo la persona concreta di Maria alla sua « anima » e « nel primo istante del suo concepimento » a « nel primo istante della sua creazione ed infusione ». Pertanto, giustamente ho detto « indubbio progresso ». Comunque s'interpretino le sostituzioni predette, il progresso non è in discussione. Può esserne invece l'interpretazione. C'è assoluta convergenza di giudizio sull'oggetto della definizione pïana: l'esenzione di Maria dal peccato originale sin dal primo istante del suo concepimento. Ma poiché la formula tace sul momento dell'animazione, non sembra ad alcuni che possa escludersi qualche breve o brevissimo coinvolgimento di Maria nel peccato originale: un coinvolgimento coesteso all'intervallo, anche se non facilmente quantificabile, tra concepimento ed animazione (55). Se non che, una

(52) DS 2802. La formula entrò poi anche nel giuramento antimodernistico.

(53) Cf GHERARDINI B., *Lutero-Maria,* cit., p. 78-85, 140-7, 211-4, 273-9.

(54) Cf ALFARO J., *La formula definitoria,* cit., p. 250; GORDILLO M., *La definición dogmática de la Inmaculada Concepción en la historia de la Bula « Ineffabilis Deus »,* in « Estud. Marian. » 15 (1955) 327-337.

(55) ALFARO J., *La formula definitoria,* cit., p. 263. Oggi la questione è improponibile; anche se restan sempre un mistero per l'uomo i riflessi spazio-temporali dell'azione di Dio, nessuno mette in dubbio che concepimento ed animazione sian coincidenti.

Maria non ancor animata non è Maria; il senso del dogma consiste soprattutto nel sottolineare che il soggetto dell'immacolata concezione non fu l'anima (Alessandro VII) bensì la persona di Maria (Pio IX). Ma la persona è unità d'anima e di corpo; né si dà persona che non sia codest'unità. Ne discende che il primo istante, del quale il dogma parla, è quello nel quale la persona insorge nella sua interezza ed individualità. Qualunque sia la soluzione al problema dell'animazione, Maria incomincia ad esser veramente Maria solo ed in quanto comincia ad esser persona. Il privilegio la coglie contestualmente a quel suo primo emerger dal nulla o dall'indeterminato nella pienezza del suo essere personale.

Mai, quindi, nell'ottica della definizione pïana, ella fu soggetta al peccato. E quel « mai » è collegabile non a qualche suo merito, bensì a « grazia singolare e privilegio di Dio ». Non vedo perché non si dovrebbe distinguere, stando ad alcune opinioni, tra grazia e privilegio. Non ogni grazia è un privilegio. È il privilegio in parola è l'unicità ed esclusività della grazia che sottrae Maria alla legge comune del peccato. Questa legge è dunque implicita, nella definizione; ma in che cosa consiste? Non è detto. Ed i teologi indagano. Non manca chi, come il Gaetano (56), osa configurare l'ipotesi d'un assoggettamento di Maria all'ineluttabilità ed universalità del peccato, per la ragione che anche Maria è persona umana. Altri, pur aderendo alla predetta ineluttabilità ed universalità ed estendendone per principio l'efficacia anche alla Vergine santa, ne sospendon l'applicazione al suo singolo caso per un intervento straordinario, gratuito e preventivo di Dio. L'una e l'altra variante peccan d'astrattismo. È chiaro che, come persona umana, Maria avrebbe dovuto seguir la sorte comune: ma qui s'è di fronte ad un periodo ipotetico di terzo grado, quello dell'irrealtà. Nella realtà, invece, proprio in quanto persona e nell'istante stesso nel quale incominciò ad esser tale, Maria fu preservata dal peccato originale « per grazia singolare e privilegio di Dio ». Questa, la *realtà* del dogma. La necessità (o « debitum ») che alcuni fan pesare come ineludibile anche sulla Vergine, resta pertanto puramente astratta ed ipotetica. Del pari, si deve con ogni fermezza, disincagliar il dogma pïano dalle secche sulle quali l'han

(56) *De conceptione B. Virginis, c. II,* in *Opusc. Omnia* II/1, Lione 1562, p. 1386. Cf *De debito contrahendi peccatum originale in B.V. Maria,* in *Virgo Immaculata,* III. Roma 1955; SARDI V., *La solenne definizione,* cit. I, p. 528-532; LE BACHELET X., *Immaculée,* cit., c. 1157; DEL PRADO N., *Divus Thomas et Bulla « Ineffabilis »,* Friburgo 1919, p. IX, 119, 129.

violentemente arenato le moderne smitizzazioni del peccato (57). Gl'interventi di P. Schoonenberg, A. Vanneste, G. Gutwenger ed A. Hulsbosch (58), per tacere di altri, han radicalmente rivoluzionato il concetto di peccato originale, quale proveniva dalla Tradizione, era stato approfondito dagli Scolastici ed in particolare dall'Angelico, e quale infine era stato definito dal concilio di Trento (59).

La cifra di codesto rivoluzionamento è quella della « mitologizzazione » come simbiosi di leggenda e di storia; già cara al vecchio illuminismo, rispolverata da D. F. Strauss ed A. von Harnack, è oggi applicata anche ad altre sezioni, oltre a quella immacolista, della mariologia; ne fan fede i nomi, già citati, di R. Brown e di X. Pikaza, costellati da quelli di R. Scheifler, A. Salas, H. Küng, Rosemary Ruether (60). Son nomi che documentano un'ostinata mess'in questione del soprannaturale in Maria, non importa se a proposito di maternità divina, di verginità o d'immacolata concezione, ed una sua altrettanto ostinata risoluzione mitologica. Ma un peccato riveduto e corretto attraverso il procedimento della smitizzazione perde i connotati del peccato originale, dogmaticamente definiti, e rende assolutamente inspiegabile ed inapplicabile alla Vergine l'eccezionale

---

(57) ALONSO J. M., *Desmitologización del dogma de la Inmaculada Concepción de María*, in « Estud. Marian. » 23 (1973) 94-120; O'CONNOR E., *Modern Theories on Original Sin and the Immaculate Conception*, in « Marian. Stud. » 20 (1969) 112-136; cf LAURENTIN R., *Maria nella storia*, cit., p. 150-1.

(58) SCHOONENBERG P. *De Macht der Zonde*, Bois-le-Duc 1962; VANNESTE A., *Le dogme du peché originel*, Lovanio 1971; GUTWENGER G., *Die Erbsünde und das Konzil von Trient*, in « Zeitschr. f. Kathol. Theologie » 86 (1967) 433-446; HULSBOSCH A., *De Schepping Gods. Schepping, zonde en verlossing in het evolutionistische wereldbeeld*, Roermond-Maaseik 1971.

(59) Sess. V (17.6.1546): peccato di superbia e di ribellione, con perdita della giustizia originale e « commutatio in deterius » di tutto l'essere umano. Gli effetti della « commutatio » si comunicarono dal capostipite a tutta l'umanità in esso presente, che restò privata della grazia e delle virtù infuse, costituita in uno stato di peccato e portatrice in ogni suo singolo membro del peccato stesso non per imitazione, ma per propagazione, DS 1511-1513; cf S. TOMMASO, *S. Th.* II/2, 164-5; PIOLANTI A., *Il peccato originale*, in PALAZZINI P (a cura di), *Il peccato*, Roma 1959, p. 156-183.

(60) SCHEIFLER R., *La vieja navidad perdida. Estudio bíblico sobre la infancia de Jesús*, in « Sal terrae » 65 (1977) 835-851; per Salas cf FERNANDEZ D., *María, virgen y madre, una presentación inacceptable de la maternidad virginal*, in « Estud. Marian. » 30 (1980) 333-357; RUETHER R., *The Collision of History and Doctrine: The Brothers of Jesus and the Virginity of Mary*, in « Continuum » 7 (1969) 63-105.

immunità alla quale accenna il Tridentino stesso (61). E dir che proprio la precisazione tridentina di codest'immunità toglie l'immacolata concezione all'alea dell'opinabile e discutibile, almeno per quanto attiene all'essenziale.

L'essenziale è lo straordinario e singolarissimo vuoto di peccato originale che fa di Maria un'eccezione. E l'eccezione consiste non solo nel suddetto vuoto, ma anche in un rovescio positivo, che gratifica Maria come *kekaritoméne,* la piena di grazia.

Quanto al vuoto, è ovvio che non sottintende l'immunità dai peccati attuali, anche se la Madonna mai ne commise: una interpretazione del genere, più che smitizzar il peccato originale, mistificherebbe la definizione dogmatica dell'immacolata concezione.

Ragione e fondamento del dogma pïano son ravvisabili nella frase: « Per grazia singolare e privilegio di Dio onnipotente ». Non è determinante né la distinzione tra grazia e privilegio, né una loro lettura endiadica (62). I due termini posson condensarsi in un medesimo significato, specie in considerazione dell'aggettivo « speciale » che trasferisce la grazia nella sfera del privilegio, ma non necessariamente: ognuno esprime una formalità diversa. Né determinante è la limitazione dell'aggettivo « speciale » alla sola grazia, non essendoci alcuna necessità di qualificar con esso il privilegio. Determinante è, in sé, e l'aggettivo e la coppia dei sostantivi.

« Singularis », rispetto a « specialis » del 1661, rende più marcata l'eccezione (63). È un aggettivo che non ha bisogno di trasformarsi in « unica » perché l'eccezione abbia la sua evidenza. Rientra, tuttavia, nello spettro semantico di « unica » per il fatto che riconosce a Maria ciò che ad altri non è concesso, a nessun altro. Sullo sfondo dell'universalità ed ineluttabilità del peccato, « singolare » è più che non comune, è personale, proprio di quel « singolo » soggetto che ha la sua identità in ciò che lo singolarizza dinanzi a tutti gli altri: la grazia ed il privilegio che ne fanno un'eccezione.

---

(61) DS 1516: « Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam V. Mariam Dei genitricem ».

(62) POZO C., *María,* cit., p. 311: « En la Bula gracia y privilegio se toman como sinónimos »; ma a me pare di no.

(63) LAURENTIN R., *L'action du Saint-Siège par rapport au problème de l'Immaculée,* in *Virgo Immaculata,* cit. 2, p. 86, n. 306. In senso contrario GALOT J., *L'Immaculée Conception,* cit., p. 18, ed in *Maria,* cit., p. 187.

La coppia « grazia - privilegio » congiunge due termini di per sé non riducibili ad endiadi? La grazia è qui non semplicemente un favore, ma quel favore che, come s'è visto, è il contenuto specifico della *káris* neotestamentaria. Il privilegio è pure un favore, ma come vanificazione *(irritatio)* della legge universale, o della pena, in casi particolari. I due sostantivi, dunque, in ultim'analisi, trasmettono quest'idea: nel caso della Madonna la grazia è così eccezionale da esser singolare, per lei e per nessuno altro; in lei, infatti, ed in nessun altro la legge dell'universalità ed ineluttabilità del peccato originale vien sospesa.

C'è stato qualche tentativo d'aggregar san Giuseppe allo stesso privilegio di Maria (64), ma, alla luce di quanto sopra, il tentativo è a dir poco incauto. Nessun'altra creatura umana è assurta alla dignità di *theotókos* ed in nessuna, pertanto, s'è ripetuta né mai si ripeterà (65) la grazia della maternità divina come causa esigitiva del privilegio in esame.

Poco sopra ho usato la parola « fondamento ». Mi riferivo al valore teologico che fa da base, o da punto d'appoggio, all'immacolata concezione. Strettamente parlando, se la divina maternità n'è causa esigitiva, non può esserne il fondamento, o almeno non nel senso formale che si dà a tale espressione. La lettura attenta della definizione piana mi pare, però, che sciolga ogni perplessità, ponendo la redenzione di Cristo a supporto dell'immacolata. Tale, infatti, è la conclusione suggerita dal rapporto tra l'immacolata concezione e la frase « intuitu meritorum Christi ». La natura stessa di tale rapporto dà ad « intuitu » un significato non già finale o comunque futuro, ma causale e di tempo compiuto. Ed è questa la ragione per la quale ho già rilevato l'insufficienza della traduzione, purtroppo assai diffusa, che preferisce « in vista », « in base » o « in previsione dei meriti di Cristo » a « in considerazione » o « sulla base ». Stanti infatti i meriti di Cristo, Maria è immacolata. È

---

(64) GALOT J., *L'Immaculée*, cit., p. 18-19; ID., *Maria*, cit., p. 187: riferisce su tentativi già emersi nel XV e XVI secolo e fa il nome di REISS J., *Josephina lucernensis*, Costanza 1658, p. 302, condannato nel 1661; CORBATO G.D., *El inmaculado s. José*, Valenza 1907, messo subito all'indice; WEHRLE R., *Joseph époux de Marie, de qui naquit Jésus*, Parigi 1949; GAUTHIER R., *L'Immaculée Conception de Marie, privilège singulier ou unique?*, in « Cahiers de Joséphologie » 2 (1954) 177-205; la tendenza ad estender i privilegi di Maria anche al suo purissimo sposo era già stata sostenuta da Gersone, san Bernardino da Siena, Suárez, Trombelli, Lépicier, Morales, cf DE FIORES S., *Giuseppe*, in *Nuovo Dizion. di Mariol.*, cit., p. 655, n. 66.

(65) PIO XII, Encicl. *Fulgens corona*, cit., p. 580 deduce l'unicità dalla singolarità: « ... singularissimum privilegium, nulli umquam concessum ».

redenta già nel progetto della redenzione, sottratta alla « massa damnata » ed a qualunque forma d'asservimento a Satana, immunizzata dalla legge del peccato originale in considerazione e sulla base dei meriti di Cristo.

L'immunità della quale parla la definizione è formalmente negativa, è preservazione dal peccato, senz'alcun accenno alla « piena di grazia ». Ciò non comporta l'assenza assoluta dell'elemento positivo, implicito nel collegamento tra il vuoto del peccato e la pienezza della grazia. Di ciò, peraltro, sarebbe stato preferibile un accenno diretto, la mancanza del quale spinge alcuni, per esempio J. Alfaro (66), a scorger nel concetto stesso di preservazione una previa, se pur minimale o addirittura ipotetica possibilità di peccato originale. È il motivo in base al quale costoro si mostran inclini alla tesi del « debitum peccati ». Ma non c'è logica, nonostante che possa apparir il contrario, in ragionamenti di tal fatta. Ciò che è anteriore a Maria è la legge stessa. La preservazione consiste nello strappar codesta persona umana, e soltanto lei, fin dal primo istante del suo costituirsi come tale, all'urgenza della legge e farne quindi, concretamente ed immediatamente, un'eccezione. Si chiarisce meglio, così, perché suo fondamento, e non semplice previsione, è la redenzione di Cristo. Un riscatto ch'è anticipato rispetto a Maria (67) non rispetto a Dio, per il quale la non ancor effettuata redenzione ha senso solamente nella sfera storica dell'economia salvifica, non nel suo progetto che, in Lui, gode del suo eterno presente.

Si discuteva prima della definizione, e talvolta se ne discute ancora, se Maria sia stata o no esente dalla tendenza al male (cioè dalla concupiscenza). Pio IX non entra nel dibattito, ma lo risolve implicitamente. Senza pronunziarsi sulla questione di fondo, se, stante il suo immacolato concepimento, Maria contrasse o no le conseguenze del peccato e nel caso quali, si limitò ad escluder il peccato, che di tali conseguenze è la ragione e la scaturigine. Mancando l'uno, non posson darsi le altre. Bisogna tuttavia distinguere tra conseguenze e conseguenze, escludendo in assoluto tutte quelle che son intrinsecamente imparen-

(66) *La formula definitoria,* cit. 204-6, 269 e 273.

(67) Nel riscatto anticipato, o meglio nella redenzione preventiva, vedo il verificarsi sia del « perfectissimo quodam modo divinam Matrem suam revera redemisse » di Pio XII, Encicl. *Fulgens corona,* cit., p. 581; sia del « sublimiore modo redempta » di LG 53, dove l'anticipo della salvezza può coordinarsi tanto nell'incertezza, quanto nella sublimità del modo, mentre il « revera » dà alla salvezza stessa la sicurezza del fatto avvenuto, indipendentemente dal modo.

tate col peccato e quindi con il suo disordine morale, per la ragione che Maria è preservata dalla loro causa, cioè dal peccato stesso; ora, la concupiscenza è davvero questo, un disordine morale (68); il solo supporla in Maria sarebbe insieme contraddittorio e blasfemo.

Anche la morte, la sofferenza e l'ignoranza sono « stipendium peccati » (*Rm* 6, 23) e sue amare conseguenze (« sequelae »), in quanto vulnerano quello stato d'integrità che, nel progetto del Creatore, perfezionava la natura dell'uomo: l'immortalità del corpo, l'immunità dalle miserie che angustian oggi la vita, la scienza infusa proporzionata alla condizione ordinaria dell'essere umano (69). Ma non perché son conseguenze del peccato originale, costituiscon di per sé un disordine morale; nella prospettiva etica del Cristianesimo diventano, anzi, uno strumento di perfezione e di collaborazione alla grazia. È sintomatico il fatto che lo stesso Cristo vi s'assoggettò, sciogliendo la sua umanità dall'immunità dalla morte e dal dolore, senza nulla perder della sua divina immortalità ed impassibilità; è del pari sintomatico che, come uomo, si sottopose ad un'esperienza di progressione conoscitiva, senza nulla perdere della sua divina intellezione la quale, essendo identica alla sua divina essenza, non era formalmente comunicabile alla natura umana da Lui assunta; e soprattutto senza nulla perdere della sua visione beatifica e della sua scienza infusa (70) che di per sé eran del tutto indipendenti dalla natura umana soggettata dal Verbo.

L'associazione di Maria al Figlio redentore lascia anzi intravedere la convenienza che anche la Madre sia stata modellata, entro i limiti del possibile, sul Figlio: abbia cioè patito e sia morta, qualunque sia stata in concreto la sua morte. In realtà, il coinvolgimento di Maria in un disordine morale di qualunque entità e grado direbbe non già convenienza, ma antitesi: la più contraddittoria rispetto all'esigenze della divina maternità, dell'immacolata concezione e del modello Cristo. La logica della fede, perciò, esclude formalmente, in linea ipotetica e di fatto, che Maria abbia conosciuto il morso della concupiscenza.

BRUNERO GHERARDINI

---

(68) CONC. TRIDENT., Sess. V (17.1.1546) Decr. *De peccato originali*, DS 1515: « ex peccato est et ad peccatum inclinat »; S. TOMMASO, *S. Th.* I/2, 82, 2, dimostra che la concupiscenza, pur non identificandosi col peccato originale, entra nella costituzione di esso com'elemento non formale, ma solo materiale.

(69) S. TOMMASO, *S. Th.* I, 94-7.

(70) S. TOMMASO, *S. Th.* III, 9-12.

« LA MADRE »

È raro tra le numerose pubblicazioni che di continuo vengono alla luce, più o meno reclamizzate, anche su temi religiosi, rimanere sorpresi e sempre più ammirati, man mano che la lettura procede, della perfezione del libro, forma e contenuto dall'artistica copertina con « la stupenda effige marmorea » *La mamma col figlio* di Giovanni Pisano (ca. 1365-1417), che si trova nella Cattedrale di Prato, con soprattutto ai suoi piedi il titolo: « La Madre », semplice ma altrettanto espressivo per denotare il tema dell'opera di questo grande teologo e forbito scrittore, lustro del corpo docente della Pontificia Università del Laterano, Mons. Gherardini Brunero. « La Madre », *Maria in una sintesi storico-teologica* Casa Mariana Editrice, Frigento (Avellino), ottobre 1989. È un volume di ben 491 pagine.

Nelle *avvertenze* l'Autore precisa le caratteristiche e i destinatari del suo lavoro, « A Maria ho sempre dovuto, almeno indirettamente, interessarmi, nell'ambito dei miei studi ecclesiologici e di *Luter-Forschungs* ». E dal 1971 il suo schedario sull'argomento è andato arricchendosi; ben può dirsi che in tal modo nulla di quanto più importante è stato scritto sulla Vergine Santa sia sfuggito ed ora è esposto e sottoposto ad accurato esame critico.

Ne risulta un trattato completo, esauriente, lo direi senza tema di esagerare, l'enciclopedia mariana, che offre con precisione dagl'inizi del cristianesimo ai nostri giorni, quanto cattolici ed eretici esegeti e teologi, hanno scritto sulla Madonna.

« La natura stessa dello scritto, che non è un romanzo, né un libro di preghiere e nemmeno d'edificazione, ma un lavoro di studio e per lo studio, individua i destinatari primariamente negli alunni dei seminari teologici, degli studentati religiosi, delle Università e facoltà di S. Teologia. Ma anche di tutti co-

loro, ed oggi grazie a Dio non son pochi, per i quali l'approfondimento delle ragioni a supporto del credere e "della speranza che è in loro" (cfr. *1 Petr.* 3, 18) è uno stimolo ed un impegno quotidiano ».

Utilissimo pertanto il *Prologo: La scienza mariologica* (p. 13-53) che con la consueta chiarezza precisa le fonti: Sacra Scrittura, i Santi Padri, i Dottori e gli Scrittori ecclesiastici, la Sacra Liturgia, il Magistero ecclesiastico, con le regole che ne reggono lo studio e la interpretazione.

La fonte immediata per eccellenza, per esegeti e teologi, è il Magistero della Chiesa. « Ragione del confluire di tutta la rivelazione nel magistero fino ad unificarsi con esso è innanzi tutto la disposizione del Divino Rivelatore; ma è anche il fatto che Scrittura e Tradizione, se abbandonate al gioco delle libertà soggettive e all'azione incontrollata degli storici, perderebbero fatalmente la loro originalità ed identità. Mediante il Magistero, quel medesimo Dio che della Rivelazione è l'autore, ne diventa anche il garante, il custode, l'interprete autorevole ed autentico, l'applicatore sicuro e provvido alle nuove esigenze della storia.

Diventa facile, allora, capire il magistero in funzione interpretativo-direttiva della mariologia. Se per un verso (per la sua inscindibile relazione al "depositum fidei") partecipa alla funzione costitutiva della scienza, per un altro (vale a dire la sua finalità specifica) provvede a mantenere la mariologia, oltre che l'intero complesso delle discipline teologiche, nell'alveo della rivelazione e di ciò che ne discende per tramite diretto o indiretto.

« Emerge in tal modo, non solo per la mariologia e le altre discipline teologiche, ma anche per la stessa vita cristiana, una condizione d'assoluta dipendenza dal magistero ecclesiastico. Non impressioni negativamente l'"assoluta dipendenza"; essa non impedisce, anzi richiede l'accanita ricerca, l'assoluta analisi delle fonti, un esame criticamente severo dei risultati ottenuti ».

Ed ancora: « All'interno d'una concezione ecclesiologica com'è quella cattolica, uno sganciamento della teologia dal magistero non è neanche pensabile. Sottolineo di proposito l'aggettivo "cattolica", per richiamare alla memoria del distratto o dell'insofferente che l'impegno del teologo in tanto può fregiarsi del suddetto aggettivo, in quanto si muove nel rispetto della costituzione metafisica del cattolicesimo, nonché delle con-

dizioni che presiedono all'esser cattolico. Tra di esse, e non certo l'ultima, spicca quella in virtù della quale "il sacro magistero, in questioni di fede e di morale, è per ogni teologo norma prossima ed universale di verità, avendogli Cristo Signore affidato l'intero deposito della fede, la Sacra Scrittura cioè e la Divina Tradizione, perché lo custodisca interpreti e difenda" (Pio XII, Encicl. *Humani Generis*... DS 3884, ma già nel Tridentino e Concilio Vaticano I, espressamente per l'interpretazione della Sacra Scrittura). Se infatti fonte suprema e norma remota della verità cattolica è la rivelazione intesa come Parola di Dio scritta e trasmessa, norma prossima può esser soltanto l'organo da Dio stesso preposto alla custodia, all'interpretazione e alla difesa della sua Parola.

« Esemplare, a tale riguardo, l'insegnamento del grande Vescovo d'Ippona che s'affida a codesta "regula fidei" anche nel caso di dottrine controverse (S. Agostino, *De doctr. Christ.* III, 2, 2 PL 34, 65; id., *De GN ad litteram* I, 1 PL 34, 219): dopo il pronunciamento della Chiesa, il solo discuterne la sentenza "insolentissimae insaniae est" (S. Agostino, *Ep.* 54, 5, 6 PL 33, 202). Per la qual cosa, a chi gli manifesta la propria incredulità o le difficoltà della fede, non esita a risponder che criterio ultimo di verità, più che l'Evangelo, è la Chiesa stessa (S. Agostino, *Contr. episcop. manich.* 5, 6 PL 42, 176: "Evangelio non crederm, nisi catholicae Ecclesiae commoveret auctositas"). Ogni dubbio si scioglie alla luce delle sue decisioni, ogni difficoltà s'appiana, tace ogni contestazione: "Roma locuta causa soluta".

Ed infine, ancora una conferma da un teologo vivente: cf. Ratzinger d. Tradition: III (System), in *Lexicon f. Theol. u. Kirche* 10 c. 293-9. È un piccolo esempio, questa citazione, della chiara esposizione e documentazione che avvince e convince su un principio base per lo studioso *cattolico*, esegeta e teologo; un richiamo più che necessario per gli sbandamenti in atto in questo periodo tristissimo post-conciliare, tipo il « nuovo » eretico *Catechismo olandese*, le desolanti aberrazioni di un K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng, rilevate e brillantemente confutate nel corso della trattazione. Basti dare uno sguardo all'utilissimo *Indice degli autori* con i precisi rimandi alle rispettive pagine del volume.

L'introduzione o prologo continua con le discussioni che i mariologi dedicano alla ricerca del « primo principio », principio fontale o principio primo che colleghi le singole parti con il tutto e ne sorregga l'intera articolazione. L'autore lo pone

nel dato rivelato: *Maria-madre-di Gesù.* « Che alcuni Autori non si limitino all'enunciato della maternità, ma questa stessa qualificano con appropriata aggettivazione, non ne modifica la funzione di primo principio ». Egli vede nella divina maternità « non solo il primario, ma l'unico » principio fontale. Quel che importa « la coerenza metodologica della elaborazione »; e a tale riguardo non è senza significato che abbia posto tutta la mia fatica sotto il titolo *La Madre* (p. 25-34). Segue (p. 35-53) una dotta sintesi: La mariologia nella storia da S. Giustino († ca. 165) ai nostri giorni, con le principali correnti mariologiche.

La trattazione è divisa in tre parti.

Parte Prima: *Maria nel Dogma* (pp. 55-206); cap. I: La Maternità divina: sintesi storica, fondamento biblico, Tradizione e magistero, Analisi teologica. La divina maternità nel quadro dell'Alleanza. Cap. II: La Madre semprevergine: Dati scritturistici. Nella storia e nella Tradizione. Gli avversari [da Cerinto, Gioviniano, Elpidio, Bonoso al « ben noto » *Catechismo Olandese*]. Questioni particolari. Cap. III: La Madre immacolata. La storia del Dogma. Fondamenti biblici, analisi del Dogma. Cap. IV: La Madre assunta: l'evoluzione storica. La questione del fondamento. Analisi teologica del Dogma. Osservazioni finali.

La natura e il contenuto della Parte Seconda: *Tra fede e Teologia* (p. 209-375) sono così illustrati dall'egregio autore (p. 209 s.): « Quanto ho sinora esposto poggia su definizioni dogmatiche, che ne assicuran la presenza nel deposito delle verità rivelate. È quanto basta per sottrarlo all'alea del dubbio, della contestazione, del dissenso; chi prendesse un'iniziativa del genere e ne assumesse la responsabilità, darebbe un chiaro segno d'una fede o mai esistita, ...o vacillante, o ormai spenta.

« Ciò non significa che sul dogma, mariano o no, non si abbia altra possibilità d'atteggiamento che quella dell'assenso acritico e pregiudiziale. Se l'assenso alla fede dev'esser "un ragionevole ossequio" (*Rm* 12, 1), potrà esserlo solo in base ad uno sforzo di chiarificazione e d'approfondimento critico che spogli l'atto di fede d'ogni formalismo, fanatismo ed apriorismo, incanalandolo nell'alveo dell'"intellectus fidei" e della "fides quaerens intellectum" (1).

« La mariologia, peraltro, non si riferisce ai soli dogmi di

(1) È la grande lezione agostiniana, espressa in testi ormai classici. S. AGOSTINO, *Ep* 120, 1, 3-5 PL 33, 453-4; ID., *De praedest. sanct.* 2, 5 PL 44, 962.

contenuto mariano. C'è in essa, come del resto in ogni altro settore della teologia cattolica e della dogmatica in particolare, una scala di valori, e quindi una differenziata gradualità di rapporti in ordine al deposito delle verità rivelate. Là dove il rapporto è meno evidente o dove manchi ancora un esplicito asserto dogmatico, non necessariamente insorgon l'eresia e l'errore. Il teologo, anzi, potrebbe costatarvi la presenza di verità indubbiamente cristiano-cattoliche, quelle, intendo, il cui valore è dato dal grado di riferimento alle fonti della rivelazione cristiana; che codesto grado sia non-definito, o non facilmente rilevabile, o tenue ed incerto, nulla toglie all'accennata presenza, né di per sé apre la porta al dubbio ed alla contestazione.

« In tal caso si è di fronte a verità non suggellate da una sentenza definitoria del supremo magistero ecclesiastico. La loro storia, però, ed il loro stesso contenuto conferiscono loro una dignità teologica spesso non comune e quasi a contatto diretto col dogma. Il trattarne in un saggio di mariologia è non soltanto ovvio, ma anche doveroso.

« Lo farò, quindi, nella scia metodologica sin qui seguita, dando prima l'elenco delle verità o tematiche che sto per prender in esame: la maternità universale della Madonna, la *Mater Ecclesiae*, la sua corredenzione e mediazione, Maria dispensatrice di tutte le grazie, principio d'unità e regina del cielo e della terra ».

La Madre nella vita dei figli è il titolo della Parte Terza con l'Epilogo (pp. 377-457), suddivisa in quattro capitoli; c. XI: La Venerazione; c. XII: La Pietà popolare mariana; c. XIII: La devozione alla Madonna; c. XIV: Il culto mariano.

Come ogni grande opera lirica la parte finale riecheggia l'inizio, rileva e svela il tema unitario della composizione, così Mons. Gherardini nell'*Epilogo* ricollegandosi al *Prologo*, alla sua meditata scelta sul « primo principio » delinea ed illustra la perfetta armonia che unisce le varie parti del suo lavoro che partendo dal Dogma fontale della maternità divina sviluppa un sistema teologico, severamente scientifico, le cui singole parti si ricollegano, han la loro ragion d'essere, fluiscono da quel primo unico principio. Ne giudichi il lettore, leggendo le pagine conclusive dell'illustre teologo.

Premette (p. 462) questo monito essenziale: « Sui privilegi non insisto senz'un motivo: li considero al di fuori di ogni sospetto, d'ogni discussione, d'ogni loro appiattimento o di rifiuto. In esame, infatti, non era una creatura "qualunque", non

"una di noi" se non per il fatto che anche lei è di carne e d'ossa come ognuno di noi. Ma ciò che la specifica e ne fonda l'identità non risiede nei tratti comuni a tutti i discendenti d'Adamo. È ormai plurisecolare l'esame di codest'identità e quanti l'han promosso con esiti più o meno felici, si son subito accorti che l'oggetto non era una donna del passato, consegnata alla memoria dei posteri per le sue gesta d'un qualche rilievo, anche se lei pure, Maria, previde il costituirsi di tale memoria: "gli uomini di tutti i tempi, cantò nella sua fresca giovinezza, mi chiameranno beata". Il fondamento della sua continuità nella memoria, nel culto e nel cuore stesso di tutti gli uomini e di tutti i tempi, non fa parte di gesta umane più o meno grandiose: è rivelato, mette in evidenza un'eccezione, un carisma che Dio solo, nella sua imperscrutabile libertà, ha sempre deciso di dar in quell'occasione, a quella persona, una volta per sempre. Si voglia o no, questo è privilegio. E può confermarlo un esame di fede, come di fede è il fondamento da esaminare. Ogni volta che si tenta di ridurre Maria nei confini del comune per farne "una di noi", ho l'impressione (intenzioni a parte) che un po' di fede faccia naufragio ».

Quindi (p. 468-471) riprende il tema svolto: « Se mi son mosso contro corrente, è stato per riallacciar, attraverso il principio, i collegamenti tra mariologia e sistema. Come a dire, per far di essa un'esposizione scientifica. Non si guardi, pertanto, a qualche voluta reticenza del pensiero altrui, né a qualche ragionato dissenso che mi son permesso d'esporre; soprattutto non si giudichi l'una e l'altro con superficiale commiserazione. Si pensi piuttosto alle ragioni a sostegno del primo principio, che fan del mio scritto non un'opera di rottura, ma di logica costruttiva. Son infatti convinto, proprio come lo furon i grandi del passato, che non si dà scienza, nemmeno teologia, se non attorno ad un asse portante, ad una ragione centrale e insieme di fondo, che funga da fulcro e fondamento di tutti i successivi sviluppi dialettici. Mi son, anzi, non solo meravigliato, ma anche scandalizzato che perfino uomini di grande rinomanza mariologica abbian superficialmente costruito il loro edificio, badando non tanto all'armonia dell'insieme, quanto alla credibilità (spesso puramente umana o non teologica) delle singole parti. E quando la credibilità teologica cozzava, o avrebbe potuto cozzare, contro le staccionate di quella umana (razionale, sperimentale, sentimentale), la scelta allora, anziché alla logica della fede riverberantesi nella sintesi d'un principio, ha obbedito ad esigenze di ragione, di esperienza, di sentimento. Non ci s'è arrestati nemmeno dinanzi all'alea di rifiutar qualche dato acquisito dalla coscienza dogmatica della Chiesa; s'è

tentato anzi di smitizzarne contenuti e significato. L'esempio più sconvolgente è ancor una volta la verginità di Maria: e quindi il suo parto verginale, la sua verginale maternità.

« Mettendomi allora e con piena consapevolezza contro corrente, ho detto di sì al primo principio, ho fatto di esso una mia scelta, l'ho individuato in un valore che potesse dar senso a tutto il complesso mariologico e ad ogni possibile sviluppo di mariologia. Ho insomma tentato di costruir un sistema sulla base d'un siffatto valore.

« Ed ancora contro corrente rispetto alle scelte d'altri Autori, ho considerato come primo principio la divina maternità. Essa infatti m'è apparsa come il perno di tutto il sistema. In essa m'è sembrata evidente la rivelazione del progetto salvifico di Dio e la sua funzionalità di supporto ad ogni particolare attuazione del medesimo.

« In realtà, avendo il progetto preveduto l'incarnazione del Verbo, ha in pari tempo preveduto Maria come colei che Dio, da sempre, prescelse a tal fine. L'averla ordinata alla divina maternità comportava pure una serie di conseguenze, di doni e d'adattamenti capaci di render l'avventurata prescelta il meno inidonea possibile al grande inaudito evento. La carne, il sangue, l'umanità insomma del Verbo incarnato non poteva né doveva esser soggetta alla sozzura inquinante del peccato originale; doveva, anzi, con il sacrificio di essa, sanar l'inquinata condizione dell'uomo. Ed ecco, a tal fine, l'immacolata concezione. Il Verbo s'incarna nell'immacolato grembo di Maria senz'umano concorso, per esclusiva opera dello Spirito Santo. Il suo concepimento, pertanto, non offende la verginità della madre. Né l'offende la sua natività, non avendo premessa naturale l'incontro carnale della madre con un uomo. D'altra parte, il valore letterario di "primogenito" in riferimento a Gesù non dimostra che Maria ebbe altri figli per via naturale, cioè per commercio carnale, ed allude piuttosto al contrario: il primogenito fu anche unigenito. Ed ecco allora, per la grazia dello Spirito Santo, la verginità di Maria prima, durante e dopo il parto.

« Inoltre, se la morte è la pena del peccato e se al peccato è dovuta la sua introduzione nel mondo, là dove il peccato è assente la morte non può introdursi. L'assenza della causa comporta anche l'assenza dell'effetto. Sì, è vero che la diffusione della colpa d'origine obbedisce ad una condanna primordiale e che questa ne fa una legge universale; ma è altrettanto vero che l'eccezione, "intuitu meritorum Christi", non manca; è Ma-

ria. Ella o non muore, o se muore, la sua morte, slegata dall'universale condanna, è un sereno addormentarsi in Dio, un immediato ricongiungersi con Lui, prevenendo i tempi della risurrezione finale. Ed ecco la sua gloriosa assunzione, corpo ed anima, alla gloria del cielo.

« Ognuno di codesti sviluppi ha nella maternità il suo punto di partenza; altri ne parton ancora con evidente e quasi necessaria connessione sia con il primo principio, sia con tutto l'insieme che dal detto principio è sorretto, garantito, giustificato. La Madre del Verbo incarnato non genera un uomo qualunque; anche incarnato, il Verbo resta se stesso, non diventa uno dei tanti, da sommar agli altri, a tutti e singoli i membri del genere umano. Anche se veramente e perfettamente uomo, Egli è veramente e perfettamente Dio. E Maria, proprio per questo, è la *Madre di Dio*. Una delle conseguenze che il principio di tale maternità mette in evidenza, discende dalla figura umano-divina del Figlio: Egli è il primogenito tra molti fratelli (cf. *Rm* 8, 29) e porta in sé come in radice ed in misura sovreminente, la vita soprannaturale di tutti coloro che, finché Dio manterrà la presente economia di salvezza, cioè durante tutta la dimensione spazio-temporale, crederanno in Lui e rinasceranno con/da Lui. Ciò significa che in Lui Maria genera in certo modo la famiglia di tutti i redenti e che, di per sé, non ci sarebbe stato bisogno della formulazione quasi testamentaria di Cristo morente, per capir che Maria è madre di tutti i redenti.

« Sul rapporto materno tra Maria e la famiglia dei redenti si sviluppan altre sfumature, a connotazione sempre più determinata della maternità in oggetto. L'universalità della redenzione avvolge nel suo raggio d'azione anche la madre di essa, la quale diventa pertanto l'Eva novella, la madre di tutti i viventi. Il motivo, dunque, di siffatta estensione è Cristo; attraverso di Lui, la maternità di Maria attinge tutti. Ma proprio perché Cristo ne è il motivo, la maternità di Maria attinge primariamente quanti fan corpo con Lui, di Lui vivon e con Lui costituiscon un tutto uno organico e vitale: Maria insomma è la madre del Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa. Il *Mater Ecclesiae* ha qui il suo fondamento teologico ed è ben lungi dal risolversi in una semplice espressione devozionale.

« Inoltre, strettamente connesse con la riflessione sulla maternità spirituale/universale di Maria emergon anche altre riflessioni, non meno importanti, tutte suggerite dalla realtà del rapporto tra la madre di Gesù ed il suo mistico Corpo, tutte ordinate a specificar in ogni suo risvolto il rapporto stesso.

Son le riflessioni aventi per oggetto i settori nei quali più evidenti son la presenza e l'intervento della madre, e all'interno dei quali presenza ed intervento son corredenzione e mediazione, apporto di grazia e di materno sostegno all'unità di tutti i cristiani, coestensione universale di maternità regale e regalità materna. Quanto infine son venuto esponendo nella terza parte di questo saggio va anch'esso inquadrato nella cornice della maternità di Maria: è la risposta dei figli alla madre, analizzata ai suoi vari livelli: da quello della pietà a quello della religiosità, dal fatto privato all'evento liturgico. Una risposta che avrebbe mai assunto le dimensioni tutt'ora costatabili, benché in un'epoca di conclamata cultura postcristiana, se Maria non fosse nel comune sentire del popolo cristiano la Madre di Dio e d'ogni suo singolo figlio.

« Non c'è dunque connotazione mariologica che non sia determinata dalla maternità di Maria, non c'è quindi motivo di metterne in discussione la funzionalità di primo principio o di perder tempo nella scelta di esso, che s'impone da sé, attraverso la visione biblica di Maria e ciò che Maria è nella convinzione dogmatica e nella coscienza comune: la *Mater Dei* ».

FRANCESCO SPADAFORA

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*; Genova 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? È il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

Lettera ai Galati, a cura di BRUNO CORSANI, in « Commentario storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento », vol. 9, Ed. Marietti, Genova, 1990, pp. 493, L. 75.000.

Nella nuova serie dei *Commenti* biblici dell'Editrice Marietti di Genova è uscito recentemente il volume 9, dedicato alla *Lettera ai Galati* di Paolo, a cura del Prof. Bruno Corsani, della Facoltà Valdese di Teologia di Roma.

Le 413 pagine dell'opera (esclusa la *Bibliografia generale*, pp. 417-460 ed i vari *Indici*, pp. 461-493) si spiegano soprattutto perché l'Autore ha voluto tenere conto del più ampio numero possibile di commenti a lui anteriori, 54 in tutto (esclusi i Padri della Chiesa ed i commenti del XVI secolo, come risulta dall'elenco dell'*Introduzione*, pp. 43-47).

Nonostante questo, non sempre l'Autore si sente in grado di offrire una soluzione definitiva a determinati problemi, come ad esempio quello della data di composizione della *Lettera*, se debba considerarsi anteriore o posteriore alla *I Corinzi* (cfr. p. 23); oppure quello relativo alla datazione del noto contrasto tra Paolo e Pietro ad Antiochia (p. 181).

A proposito di *Gal.* 2, 16 (« Nessuno è giustificato in base alle opere della legge, ma solo mediante la fede in Gesù Cristo ») si afferma giustamente che « la contrapposizione tra la via "delle opere della legge" e la "fede in Gesù Cristo" doveva essere categorica » (p. 168): aggiungerei soprattutto perché Paolo non voleva soltanto contrapporre genericamente « opere » e « fede » ma, in netta polemica con gli avversari dei Galati (probabilmente « i giudei credenti, zelanti della legge » di cui parlano gli *Atti degli Apostoli* 21, 20), intendeva sostenere per tutti i cristiani, compresi i « gentili » provenienti dal paganesimo, il superamento delle varie prescrizioni mosaiche, come ad esempio la circoncisione, a confronto con la novità della fede in Cristo.

L'invocazione *Abbà, Padre* riportata da *Gal.* 4, 6 (e che figura pure in *Rom.* 8, 15) è collegata dall'Autore (pp. 265-266)

all'identica formula bilingue di *Marco* 14, 36: come ha mostrato J. Jeremias, esso significa « Padre mio! », ed il termine aramaico *'abba'*, vocabolo proprio del linguaggio infantile, seguito dal nominativo greco in funzione del vocativo, rivela che Gesù nel Getsemani « ha parlato con Dio come il fanciullo parla con suo padre, con la stessa semplicità, la stessa intimità, lo stesso abbandono fiducioso » (*Abba*, trad. it. di G. Torti, Brescia, 1968, pp. 58 e 65).

In *Gal.* 5, 6 (« la fede operante per mezzo dell'amore ») il termine *agape* indica l'« amore per il prossimo », a cui Paolo fa spesso riferimento, piuttosto che l'« amore per Dio » (pp. 322-323).

Si potrebbero moltiplicare gli esempi per mostrare l'utilità di questo *Commento* ed insieme gli spunti che esso suggerisce per un ulteriore approfondimento dei vari temi offerti dalla *Lettera ai Galati* che, pur nella sua brevità, è un documento di eccezionale importanza per la comprensione del pensiero di Paolo e dell'antico cristianesimo.

ALDO CERESA-GASTALDO

UMBERTO RAPALLO, *Metafore animali e mondo eroico nel « Cantare di Aneirin »*, in « Testi linguistici », Collana diretta da E. Campanile, n. 15, Giardini Editori, Pisa, 1989, pp. 218.

Il « Cantare di Aneirin » è una raccolta di poemi epico-lirici ed elegiaci conservata in un manoscritto del XIII secolo (con tracce di scrittura del IX-X) nella Free Library di Cardiff e prende il nome dal poeta bardo Aneirin, vissuto nella seconda metà del VI secolo, che, arruolato con altri cavalieri britanni dal re Mynydawo, partecipa ad una disastrosa spedizione contro gli inglesi e, scampato alla strage, rievoca i suoi eroici compagni.

L'interesse per questi poemi è dovuto anzitutto alla lingua (un antico-medio cimrico o un dialetto britannico nord-occidentale), che presenta vari contatti sia con altri documenti di ambito celtico-germanico sia con il mondo latino, classico e cristiano.

Nonostante le difficoltà nel riassumere l'intreccio del « Cantare », sono soprattutto le metafore animali che contraddistin-

guono la celebrazione e la commemorazione dei diversi «eroi», da quella dell'eroe-cane a quella dell'eroe-drago.

U. Rapallo le analizza accuratamente, ponendo ciascuna a confronto con altre denominazioni animali e studiando le sottili correlazioni linguistiche ed extra-linguistiche che esse presentano.

«Da un punto di vista diacronico va rilevata per il "Cantare di Aneirin" l'inestricabile e sincretica confluenza, in filigrana, di una zoonimia celtica di più antica memoria con la simbologia sacra dei Bestiari cristiani, un fortunato "genere" medievale che trova nel *Physiologus* il suo capostipite e in Origene il suo primo grande teorico» (*Introduzione*, p. 18).

Ma, prima ancora del mondo classico e cristiano, è il mondo biblico che si staglia sullo sfondo delle varie metafore: c'è il lupo, a cui è paragonato Beniamino nella benedizione del padre Giacobbe in *Gen.* 49, 27 (citato a p. 55); il leone, «il re degli animali» secondo *Proverbi* 30, 30, serve per indicare non soltanto uomini potenti e dotti famosi, ma lo stesso Dio ed il popolo di Israele (p. 66); il serpente «ha una grande importanza nella mitologia e nel folclore di molti popoli, come portatore di vita o di sventura, animale sacro o simbolo di molti dèi in una vasta area dell'antico oriente» (p. 184): oltre il suo impiego metaforico per la designazione di Dan, altro figlio benedetto da Giacobbe in *Gen.* 49, 17 (citato a p. 183), si pensi a quello, carico di mistero, del tentatore di *Gen.* 3, 1 ss., identificato dall'*Apocalisse* 12, 9 con il «grande dragone, che è chiamato diavolo e satana» (cfr. p. 188), come pure non va dimenticata la figura del «serpente di bronzo», innalzata da Mosè nel deserto secondo il racconto di *Numeri* 21, 4 ss., successivamente ripreso ed applicato a sé dallo stesso Gesù in *Giovanni* 3, 14.

Sono sufficienti questi pochi esempi per mostrare quanto ricchi e complessi siano i motivi ed i riferimenti che le metafore animali del «Cantare di Aneirin» presentano, e l'indagine di U. Rapallo si rivela preziosa non soltanto nell'ambito degli studi specificamente linguistici, ma pure nella più vasta area di quella cultura che, formatasi lungo il corso dei secoli per la sovrapposizione delle civiltà ebraica, greca, romana e cristiana, può essere sintetizzata come «semantica europea», secondo la felice espressione di Leo Spitzer (in *Critica stilistica e semantica storica*, Bari, 1966, pp. 223-224).

ALDO CERESA-GASTALDO

GIORGIO DE SIMONE, *Il caso anima*, Ed. Rizzoli, 1988, pp. 234, L. 24.000.

Sono veramente lieta che Giorgio De Simone, autore a caccia di significati di primo grado, abbia vinto nei giorni scorsi trionfalmente il Premio letterario « Maria Cristina » fondato dai Convegni omonimi. Non a caso ci ha dato un'opera centrata sull'intelligenza del nostro tempo che si estende, dilata, dimenticando ormai ogni spessore, ogni profondità e: sull'« anima », espulsa o quasi dalla filosofia e sostituita da un'impalpabile, ambigua, coscienza.

Ma, per non restare nell'astratto, dirò che il protagonista del caso « anima » è professore di filosofia della matematica e dunque, sotto molti aspetti, guardia di confine dell'avanzato pensiero moderno, nonché nipote di un matematico insigne noto in tutto il mondo, il quale non vedendo la scienza come una signora liberata da ogni fronzolo metafisico, coinvolge suo nipote a proseguire nella ricerca dell'anima da lui tentata negli ultimi anni della sua esistenza.

Problema, secondo il protagonista, matematicamente intrattabile ma al quale lo costringono quasi i fondatori della « Capital Tower » di Boston, torre delle maiuscole come: intelligenza, pensiero, numeri, anima appunto.

Questo gruppo di studiosi italiani trapiantati nel santuario bostoniano della scienza si propone di dimostrare come l'intelligenza debba scendere, andare verso il centro dell'uomo per ottenere la sua salvezza, puntare all'anima, ricuperarla.

Il libro che, dato il tema, potrebbe anche presentarsi come un'opera di pura speculazione è invece un romanzo straordinario, grazie al suo avvincente taglio narrativo denso di *humor* e di inquietudini esistenziali e — attraversato nella descrizione di tutti questi centri di potere — dal dubbio che « non gli arsenali atomici siano pericolosi quanto la convinzione che il cervello svuotato della sua parte etica non li sappia tenere sotto controllo ». (Sono parole del narratore).

Così la dimostrazione scientifica dell'anima che si confronta con la coscienza del ricercatore persuaso di non poter esplorare il metafisico è portata avanti con una suspense alternata ad istanti d'intense e dolorose considerazioni.

Su questo fatto centrale che diventa poi per diverse circostanze un caso clamoroso, visto che se ne sono impadroniti

la stampa e tutti i mezzi di comunicazione, si innestano vicende riguardanti la sfera strettamente privata dell'io narrante, vicende che lo rimandano di prepotenza a interrogarsi sull'anima, fatto — peraltro — che lo aveva sempre tormentato. E sembrano confermare quello che la scienza non riesce a dimostrare. « La scienza — sono ancora parole del nostro autore — che invade lo spirituale, lo assoggetta sottraendolo alle sabbie del proprio deserto ».

Mi piace qui ricordare un'appassionata affermazione di Kafka circa le finalità del narrare: « Un libro deve essere come una scure che si abbatte sul mare gelato che sta dentro di noi ».

Ebbene, De Simone ha assolto questo compito riuscendo nella piena libertà della sua espressione artistica a darci quel romanzo dell'anima che, guardacaso, invocavo in una mia recente conferenza, ignorando che fosse già stato scritto.

Ed ora mi corre l'obbligo di dare qualche notizia su questo autore che, nato a Milano dove vive, ha pubblicato sei libri: « Il lettore arrabbiato », libro aperto sul giornalismo italiano e i romanzi; « La gabbia di carta », opera che suppongo si aggiri in questa sfera; « L'escluso », con Mondadori, premio Endine 1980; « L'Incisione », con Rizzoli, premio Città di Penne; « L'armonista » sempre con Rizzoli, premio Stresa, Premio Europa e premio Annese, 1984/85; il « Caso anima » Rizzoli, recentemente premiato a « Maria Cristina ».

Vista la severità del dettato che distingue questo autore e considerando i premi meritatamente vinti, vien fatto di pensare che non si debba ironizzare, come spesso capita, sui premi letterari.

MINNIE ALZONA

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14
C.c.p. 25662164
GENOVA

BRUNERO GHERARDINI, *Nel mondo per Dio - Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari*; pagg. 48, lire 1.500.

— Laicità e secolarità.

— Elaborazione canonica del concetto di laico.

— Gl'Istituti secolari.

— Laicità ed evangelizzazione.

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

NOTE VICHIANE.
LA PROLESSI ANTI UTILITARISTICA.

Dal nosce te ipsum *di Solone hanno inizio, secondo Vico, le lotte delle plebi per la conquista dell'uguaglianza civile. Ora l'uguaglianza è un principio che Vico giustifica citando un «placito» della tradizione filosofica classica:*

> « che le menti sono tutte eguali e che prendono diversità dalla diversa organizzazione dei corpi e dalla diversa educazione civile. » *(1)*

Intento delle plebi è la liberazione dallo stato di minorità in cui sono ridotte dall'arroganza oligarchica. Nelle « repubbliche eroiche », infatti, « la misera e infelice plebe » è ridotta a strumento vile e sottoposta ad ogni genere di maltrattamento.

Vico anticipa la smentita del virtuismo illuminista ed afferma che la virtù dei più grandi e famosi fra i romani, Bruto, Scevola, Manlio e Attilio, non recò alcun beneficio agli oppressi, servì anzi a peggiorare la condizione della plebe

> « ... per più angariarla nelle guerre, per più profondamente sommergerla in un mar d'usure, per più a fondo seppellirla nelle private prigioni de' nobili, ove gli battevano con le bacchette a spalle nude, a guisa di vilissimi schiavi. » *(2)*

All'analisi vichiana il potere oligarchico appare come un circolo vizioso, che si dipana dall'impostura alla legge mistificata e dalla cattiva legge fino allo sfruttamento (lo heideggeriano «impianto») e alla spietatezza travestita da civismo: uccidere come « rubello » chi tenta di procurare sollievo ai miseri « con qualche legge frumentaria o agraria » e, addirittura accusare di tradimento e sedizione chiunque osasse distribuire derrate alle plebi affamate. Al riguardo Vico cita il dramma di cui fu protagonista Manlio Capitolino (3).

Le rivendicazioni delle plebi, in quanto tendevano ad ottenere beni indispensabili, sono in tanto ritenute conformi ai princìpi del diritto naturale. Ma quel che più conta è che Vico le stima per i benefici che, indirettamente, produssero nella storia romana. Le giuste rivendicazioni economiche, infatti,

---

(1) Scienza Nuova *seconda, II, III, 3, 1.*
(2) S.N. *s., II, VI, 8.*
(3) S.N. *s., ibidem.*

segnarono la via scelta dalla Provvidenza per raggiungere l'alto fine di iniziare le plebi alle virtù civili.

Vico ritiene che le rivendicazioni economiche delle plebi non siano state fini a se stesse ma occasione di progresso morale: perciò considera con grande simpatia le lotte « onde vollero anch'essi plebei entrare negli ordini civili » (4).

Fedele all'insegnamento cattolico circa la politica popolare e a una idea forte di nazione, Vico non esita a teorizzare la consumazione del potere oligarchico (gli oppressori dell'antichità romana ma anche i nuovi ricchi che emergevano nella sua Napoli in conseguenza della politica antitradizionale e antipopolare di Carlo III). Stando ad una originalissima lettura del mito, i movimenti popolari sono poeticamente evocati nel racconto delle lotte di Vulcano:

> « ... che ruppero (in sentimento di infievolirono e scemarono) il regno di Giove (come restò ai latini "minuere caput" per fiaccare la testa, perché non sappendo dir in astratto regno, in concreto dissero capo) che stato era, nello stato delle famiglie, monarchico, e cangiarono in aristocratico in quello delle città. Talché non è vana congettura che da tale minuere fusse stata da' latini detta Minerva, e da questa lontanissima poetica antichità restasse a' medesimi, in romana ragione, "capitis diminutio" per significare mutazione di stato, come Minerva mutò lo stato delle famiglie in quello delle città. » *(5)*

Minerva, « carattere » della sapienza civile, è dunque considerata nel suo aspetto di tendenza provvidenziale ad estendere l'ordine morale e perciò a diminuire il peso del potere esercitato in modo iniquo dalle oligarchie. La giustizia economica è l'anticipazione del progresso morale.

* * *

Sarebbe tuttavia nell'errore chi, prestando fede a commentatori unilaterali, in Vico considerasse l'anticipatore dell'utilitarismo se non del determinismo economico.

Tra Vico e gli utilitaristi e tra Vico e Marx, a malgrado delle opinioni caparbiamente sostenute da Nicola Badaloni, ci sono soltanto vaghe assonanze: al fondo delle rispettive filosofie corrono tensioni ideali del tutto opposte. Per non dire delle idee politiche, ché Vico fu sostenitore della monarchia tradizionale (che è altro dalla monarchia assoluta) Marx annunciò la dissoluzione dello stato.

La lotta di classe, in Marx, è lo strumento per attuare le aspirazioni dei filosofi utilitaristi. Marx prolunga la logica utilitarista (e consumista) fino ai confini dell'utopia. È impossibile separare il marxismo dalla tradizione filosofica che riduce l'etica alla categoria dell'utile (Bacone, Spinoza, Hobbes, Bayle, Bentham ecc.) ed è impossibile nascondere che è questa tradizione che Vico combatte con asprezza.

---

(4) S.N. *s., Conchiusione dell'opera.*

(5) S.N. *s., II, VI.*

Prima che l'influenza di Hegel è l'assimilazione dell'eredità utilitaristica a costituire Marx come filosofo della « rivoluzione », dove per rivoluzione si intende il ritorno all'età del « bestione » vichiano.

È indubbio che Marx, il quale aveva approfondito lo studio dell'opera vichiana, ne trasse nozioni in qualche modo utili a rafforzare le sue tesi sulla lotta di classe. Ma è anche certo che Marx trapiantò le idee vichiane su un terreno loro incompatibile perché rovesciato rispetto alle premesse della tradizione cattolica.

Nella « Scienza Nuova » la giustificazione delle « contese plebee » dipende dalla dottrina provvidenzialista, cioè dalla contemplazione della volontà divina di elevare gli uomini ad una vita superiore e di volerlo usando le « occasioni » dei conflitti economici. Per Marx (come per gli utilitaristi) non c'è Dio, non c'è provvidenza e non c'è vita superiore: c'è soltanto l'utilità economica, il factum puramente umano.

Questa distinzione non deve far pensare che Vico abbia prospettato una esclusione « angelista » dell'utilità. Al contrario: nella « Scienza Nuova » è apertamente riconosciuta la dignità dei beni economici e del progresso (o « modernizzazione ») che li accresce. Parti cospicue della « Scienza Nuova » sono dedicate a ricostruire le storie economiche dei « gentili » e a rievocare le sofferenze causate dall'avarizia usuraia e dall'egoismo invidioso.

La sofferenza di Tantalo, ad esempio, « affamato dalle vicine poma, le quali sempre si alzano in cielo, cioè nelle terre poste in alto dagli eroi *» (6) o la fatica servile di Sisifo, « che spinge il sasso che gittò Cadmo (la terra dura, che giunta al colmo, rovescia giù, come resto ai latini vertere terram e saxum vertere per far con ardore lunga e aspra fatiga » (7).*

Vico ripete continuamente che la mitologia « esoterica » degli antichi oligarchi fu inganno studiato per soffocare gli umili:

> « i nobili vogliono appo l'ordine arcane tutte le leggi perché dipendano dal loro arbitrio » *(8)*

e che il potere si corrompe e si delegittima quando pone il suo fondamento nella sopraffazione e nell'usura:

> « ... non solo togliendo loro i campi dinanzi assegnati ma per gli debiti tenendogli miseramente dentro i lavoratori seppelliti a travagliare in loro servigio. » *(9)*

Vico antevede le « riforme » attuate nell'età dell'illuminismo e della rivoluzione industriale: leggi cavillose, esproprio di beni consacrati agli usi civici, affinamento della tecnica usuraia, mercificazione e inquadramento dei lavoratori. Ma a differenza di Marx nega che questo sia progresso, sia pure « per accidens ». Per Vico il fine è l'uomo e non già il risultato. L'oppres-

---

(6) S.N. *prima, V, IX.*
(7) S.N. *s., II, VI.*
(8) S.N. *s., I, II, d. XCII.*
(9) S.N. *prima, II, XXVI.*

sione, dunque, costituisce sempre una grave offesa al diritto naturale (10) e alla carità. Così è giudicata contraria alla legge naturale la (falsa) solidarietà degli oligarchi, « che nelle repubbliche eroiche *giuravano d'essere eterni nemici delle plebi » (11).*

Non solo: Vico afferma la provvidenzialità delle « insorgenze » popolari, che non sono fonte di disordine ma, al contrario, occasione di progresso per tutta la nazione:

> « ... permise la Provvedenza che le plebi, per lungo tempo innanzi gareggiassero con la nobiltà di pietà e di religione nelle contese eroiche di doversi da' nobili comunicare a' plebei tutte le pubbliche e private ragioni civili che se ne stiùavano dipendenze. » *(12)*

È il caso di sottolineare che il provvidenzialismo di Vico non ha niente in comune con il culto liberale delle leggi economiche. La Provvidenza divina non agisce alla cieca, come le leggi economiche (che però presuppongono legislatori e beneficiari veggenti) perché non si sostituisce al volere degli uomini e non mortifica le loro legittime aspirazioni ma le educa e le guida a perfezione usando le occasioni poste dalle loro opere buone o cattive.

La fiducia nella Provvidenza, in Vico, non sconfina mai nel cieco quietismo (la « fine della storia ») che i liberali propongono alle classi subalterne e agli emarginati. Al contrario: è una conferma e un incentivo all'azione dettata dalla benevolenza. Ed è certo che nella categoria della benevolenza Vico include anche il desiderio di giustizia economica, che anima le lotte dei plebei.

* * *

All'interno della storia dei conflitti sociali tra oligarchia e « plebi » si svolge la storia della praeparatio evangelica, il piano divino per educare la umanità « gentile » a porre « in conato » le passioni e così conquistare la sua dignità missionaria:

> « ... la Provvedenza regolò sì fattamente le nazioni che il diritto romano si ritruovò fondato sui princìpi della platonica, la qual, siccome è la regina di tutte le pagane filosofie, così ella è la più discreta serva della filosofia cristiana, e 'l diritto romano, nello stesso tempo, si ritruovasse altresì addimesticare, per dir così, a sottoporsi al diritto della coscienza a noi comandata dal Vangelo. » *(13)*

Il centro della storia si sposta così dall'orgogliosa « virtù » degli oligarchi alla rivendicazione popolare della giustizia. Vico, rielaborando una tesi del (peraltro detestato) Machiavelli al quale va il merito d'aver conosciuto « la cagione della romana grandezza essere stata la magnanimità delle plebi », giunge alla conclusione che si deve far risalire alle istanze del movimento popolare la causa umana della grandezza del diritto romano.

[Piero Vassallo]

---

(10) S.N. *s., Idea dell'opera.*
(11) S.N. *s., II, VI.*
(12) S.N. *s., Conchiusione dell'opera.*
(13) S.N. *prima, V, X.*

IL CONCETTO E I GRADI DELLA GIUSTIZIA IN LEIBNIZ

Le caratteristiche della giustizia

Nel definire i principi del diritto naturale, Leibniz, fin dalla sua prima giovinezza, il periodo di Magonza (1668-71), (1) sempre propenso a conciliare opinioni disparate, mette insieme Platone ed Aristotele, Cicerone e Grozio, Hobbes e Felden, Scharrock e Pallavicino e i grandi teologi del sec. XVI, come Lessio e Suarez. E, attingendo da essi, propone della giustizia non poche definizioni.

Tutte, però, rileva con esattezza Giorgio Del Vecchio, « rispondono al proposito d'includere nel concetto della giustizia la totalità della perfezione etica, salvo a procedere poi con graduali suddistinzioni (solitamente in forma di triade) alla determinazione del giusto nel senso proprio giuridico » (2).

Della stessa opinione è Adolfo Ravà, il quale scrive che Leibniz « nel grado più alto », la *pietas*, corrispondente all'*honeste vivere*, « identificò la giustizia con la moralità in genere, e considerò la giustizia umana come una derivazione di quella divina, opponendosi alle nette distinzioni del Pufendorf, col quale ebbe aspre polemiche » (3).

Da parte nostra non ci proponiamo d'inventariare e d'interpretare le varie definizioni leibniziane. Assolvono tale com-

---

(1) *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris. Presses Universitaires de France, 1953, pp. 164-69.

(2) *La giustizia*, Studium, Roma 1959 5ª ed., p. 29.

(3) *Breve storia della filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1949, p. 55.

pito altri scritti, fra cui eccellono quelli di Gaston Grua, già docente alla facoltà di lettere di Rennes, che, pur avendo consacrato a Leibniz un trentennio della sua breve esistenza, non nascondeva la difficoltà dell'impresa. Ma vorremmo cogliere semplicemente e riassumere i caratteri generali e gli elementi essenziali della giustizia leibniziana, soffermandoci su quelle definizioni che ci appaiono più utili al nostro scopo.

Il vero concetto della giustizia, secondo Leibniz, è quello di « una virtù sociale, ovvero una virtù che conserva la società » (4).

Come virtù è un *habitus* (5): una disposizione o inclinazione ad agire secondo ragione o secondo saggezza; un abito acquisito con l'esercizio appunto di atti giusti, e, quindi, una abitudine che presuppone l'esercizio della volontà. Più precisamente è lo *status confirmatus viri boni*: lo stato costante dell'uomo buono (6).

Vedremo più avanti che cosa si debba intendere per bontà e chi sia da giudicarsi uomo buono.

Aristotele definisce ordinariamente la virtù un mezzo fra i sentimenti e gli atti che ne derivano; e per quanto concerne la giustizia umana, lo ravvisa nei rapporti di fatto con gli altri, e non nei sentimenti (7).

Contro Grozio, che non accetta questa definizione (8), Leibniz rileva che la dissonanza aristotelica cade facilmente, se per giustizia si intenda una virtù che « regola razionalmente i sentimenti dell'uomo verso l'uomo » (9), *servans mediocritatem circa affectus hominis erga hominem* (10), in modo da favorire l'uno senza nuocere all'altro. E nonostante qualche temporanea perplessità dovuta alla consapevolezza della diversità dei sentimenti che possono ispirare lo stesso atto, riprende, nel periodo di Hannover (dal 1677 in poi), la prima interpretazione, che

---

(4) *Elementa juris naturalis - Le società naturali*, in « Leibniz, scritti politici e di diritto naturale », a cura di V. Mathieu, Torino, UTET, 1951, p. 137. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, I, 23, 351 c.

(5) ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 1 (1103); CICERONE, *De inventione*, 2, 53, 160; ULPIANO, *Digesto*, I, 1, 10.

(6) *El. jur. nat. La giustizia come carità universale*, in Mathieu, o.c., p. 97.

(7) *Op. cit.*, V, 6-10.

(8) *De jure belli ac pacis*, par. 43. 45.

(9) *El. jus nat. La giustizia come carità del saggio*, in Mathieu, o.c., p. 114.

(10) G. MOLLAT, *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, 1893, 2 ediz., p. 25.

estende talvolta alla giustizia divina, notando che se da una parte l'uomo soltanto è mosso da sentimenti passionali, dall'altra Dio equilibra la sua benevolenza verso gli uomini dispensando loro non solo beni ma anche mali, a titolo di punizione (11).

Il carattere specifico della virtù della giustizia è indicato dal termine « sociale ».

Platone considera la giustizia condizione dell'esistenza di qualsiasi società (12), e Aristotele ribadisce lo stesso concetto (13). Anche Locke, press'a poco come lo Stagirita, definisce la giustizia « condotta conforme alla legge rispetto al bene altrui ».

Leibniz accetta questa definizione ma con una precisazione: che la legge venga intesa senza ristrettezza e senza arbitrio, come « un precetto della saggezza o scienza della felicità » (14), e la corregge: « justum est quod publice interest »; è giusto ciò che giova alla comunità, ed il pubblico bene è la legge suprema (15). Anzi, « justum esse quod societatem ratione utentium perficit »: ciò che perfeziona la società (16), perché « il bene non è altra cosa che ciò che serve alla perfezione delle sostanze intelligenti » (17).

È giusto però non solo ciò che arreca un utile, ma anche ciò che evita un danno: *quidquid utile vel damnosum*. Il nostro comportamento verso gli altri è retto, se da una parte sia utile e dall'altra non sia nocivo.

È vero che, a rigor di termini, potrebbe considerarsi giusto anche ciò che propriamente non è ingiusto, come quando, liberi da stretti obblighi, si agisce a proprio piacere (18). Ma la giustizia umana, come diremo appresso, è graduale e progressiva, ammette il meno e il più: « si è tanto più giusti quanto più ci si compiace del bene comune, e ad esso si tiene secondo i dettami della saggezza » (19).

---

(11) G. GRUA, *La Justice humaine selon Leibniz*, Paris, 1956, chap. 3.
(12) *Rep.*, I, 23. 351 c.
(13) *Etica Nicom.*, V, 3; VIII 11, 1160 a 13; *Pol.* III, 7.
(14) *Codicis juris gentium diplomatici Praefatio*, in Mathieu, o.c., p. 161.
(15) *Initium institutionum juris perpetui*, in Mathieu, o.c., p. 192.
(16) L. DUTENS, *G.G. Leibniz Opera omnia*, IV, 3, 273.
(17) G. MOLLAT, *o.c.*, 48.
(18) *El. jur. nat. La giust. come car. univ.*, in Mathieu, o.c., p. 96.
(19) *Init. instit. jur. perp.*, in Mathieu, o.c., ivi.

La giustizia umana inoltre è una volontà costante di agire in modo da non dare agli altri motivo di lamentarsi di noi, per un male loro arrecato oppure per un bene impedito o leso, « tutte le volte che noi, in condizioni reciproche, ci lagneremo degli altri » (20). È qui evidente l'eco del precetto dato da Tobia al figlio: « Non fare agli altri ciò che a te non piace », espresso da Gesù in forma positiva: « Tutto ciò che volete che gli altri facciano a voi, anche voi fatelo a loro » (21).

Già sappiamo che il pubblico bene per Leibniz non riguarda una comunità di pochi, di questo o quello Stato terreno, « ma di tutti coloro che fanno parte della città di Dio o, per dir così, dello Stato dell'universo » (22). È giusto ciò che conviene all'ottimo Stato. E l'ottimo Stato è la città di Dio.

Terza caratteristica della giustizia leibniziana, sia in Dio sia nell'uomo, è l'amore: la carità del saggio (*caritas sapientis*).

L'autore arriva a darne questa formulazione, partendo dalla definizione classica della giustizia (23): « volontà costante e perpetua di dare a ciascuno il suo » ossia « tutto ciò che conviene sia a sua disposizione » (24). Essa però è giudicata valida solo nel caso che venga subordinata al massimo bene generale, che è oggetto anche della volontà divina.

Benevolenza e carità sono la stessa cosa: « Carità è una benevolenza universale, e benevolenza è l'abito di amare o di voler bene » (25). Infatti la benevolenza, nel suo senso etimologico, significa volontà buona, scevra di arbitrio, disposizione d'animo a fare del bene a tutti e ad impedire il male; a meno che questo non sia necessario per conseguire un bene maggiore o per impedire un maggior male.

È buono quell'uomo che « amat omnes »: « che ama tutti, nella misura in cui la ragione lo permette ». Perciò la giustizia, che regola quest'amore chiamato in greco *philanthropia*, potrebbe convenientemente definirsi *carità del saggio* (26).

---

(20) *Méditation sur la notion commune de justice*, in Mathieu, o.c., p. 229.

(21) *Tobia* 4, 15; *Matteo* 7, 12; *Luca* 6, 31.

(22) *Init. instit. jur. perp.*, in Mathieu, o.c., p. 192.

(23) CICERONE, *De inventione*, 2, 53, 160. Famosa è la definizione di Ulpiano: « Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi » (*Dig.* I, 1, 10).

(24) *El. jur. nat. - La giust. come car. del s.*, in Mathieu, o.c. p. 125.

(25) *Cod. jur. gent. diplom. Praef.*, in Mathieu, o.c., p. 159.

(26) Ivi; e *La giust. come car. univ.*, in Mathieu, o.c., 98.

Amare davvero gli altri vuol dire godere della loro felicità. Tuttavia l'amore concepito come piacere, essendo relativo e limitato, non basta a costituire la giustizia, che, in quanto medietà fra sentimenti, non può non rispettare la saggezza e la prudenza.

Anzitutto la saggezza. La carità, per non errare nella ricerca del meglio, va illuminata e regolata dalla saggezza, che è conoscenza del nostro bene, oltre che scienza dell'ottimo o della felicità. Per fare il bene bisogna conoscerlo. La bontà, che risiede nella volontà, ha bisogno della saggezza, che risiede nell'intelletto. E la saggezza ci porta alla giustizia, cioè a una promozione ragionevole del bene altrui (27).

D'altra parte, la giustizia, che è abitudine di amare gli altri e godere del loro bene, non può fare a meno della prudenza che è l'azione ragionevole di ciascuno per il suo bene e l'arte di procurarsi la felicità personale. Spetta alla prudenza adoperarsi perché l'amore a cui tende la giustizia non sia causa d'un maggior dolore, e conciliare l'uno e l'altro bene.

Non si può cogliere, forse, meglio l'essenza della giustizia che con la definizione di carità del saggio, cioè « di chi segue i dettami della saggezza » (28), in modo che il massimo bene procurato agli altri, senza nostro pregiudizio, venga a costituire il nostro stesso bene (29). E se « carità è l'abito di amare ognuno, colui che ne è dotato va detto uomo buono » (30).

Segue per importanza la definizione di « conformità a saggezza e bontà insieme congiunte » (31) oppure, come si legge nella *Teodicea*: « la giustizia è compresa nella bontà del Saggio » (32).

Essendo unione di bontà e di saggezza, la giustizia risiede e nel volere e nell'intelletto. Bontà e saggezza ne costituiscono la ragione formale (33). L'una e l'altra definizione possono riferirsi anche alla giustizia divina. Anzi, il regolamento della bontà con la saggezza nella giustizia divina era classica (san

---

(27) *Médit. sur la not. com. de just.*, in Mathieu, o.c., p. 230.
(28) *Cod. jur. gent. diplom. Praef.*, in Mathieu, o.c., p. 159.
(29) *Elementa juris perpetui*, in Mathieu, o.c., p. 191.
(30) *El. jur. nat. - La giust. come car. del s.*, in Mathieu, o.c., p. 114.
(31) G. MOLLAT, 48.
(32) Par. 179.
(33) *Méd. sur la not. com. de just.*, in Mathieu, o.c., pp. 219-20.

Tommaso, *Sum. Theol.* 1, 21; *Contra Gentiles,* I, 93; *De veritate,* 23, 6).

Si noti che « la giustizia è bontà conforme a saggezza anche in coloro che alla saggezza non sono ancora pervenuti » (34). L'uomo valuta il bene secondo il grado di saggezza raggiunto. Per questo, chi è giusto può deviare, anche se difficilmente, dal sentiero della virtù (35).

Soltanto la saggezza divina valuta esattamente il bene massimo verso cui è orientata la giustizia.

Motivi psicologici che inducono l'uomo alla giustizia

Comprenderemo meglio il senso di queste due definizioni della giustizia, se ci fermiamo a riflettere sui motivi psicologici che inducono gli uomini a essere giusti.

Spesso questi motivi sono la speranza e il timore: la speranza che una condotta giusta ci possa giovare, che un comportamento ingiusto ci possa nuocere. « Nulla è più certo di questi proverbi: *homo homini Deus* (Symmach, *Ep.* IX, 114 - nota di Mollat) e *homo homini lupus* (Plauto, *Asinaria,* 11, 88). « Alla felicità o alla infelicità dell'uomo nulla può contribuire più dell'uomo stesso. Se gli uomini fossero tutti saggi e sapessero comportarsi bene tra di loro, tutti sarebbero felici, tanto quanto si può ottenere per mezzo della ragione umana » (36).

Il timore e la speranza però sono motivi imperfetti: possono indurre gli uomini « ad essere giusti in pubblico e quando giovi al loro interesse » (37). Una giustizia simile ha una base molto fragile. Un comportamento analogo potrebbe qualificarsi politico più che giusto. Presentandosi, ad esempio, l'occasione « di crearsi un'ingente fortuna per mezzo di qualche grande delitto che resti sconosciuto o, per lo meno, impunito », ecco che, come Giulio Cesare citando Euripide (*Fenice,* vv. 527-528), lo pseudogiusto dirà: « Si violandum est jus, regnandi gratia, violandum est » (38). Questi motivi psicologici possono

(34) Ivi, p. 234.

(35) *El. jur. nat. - La giust. come car. univ.,* in Mathieu, o.c., p. 97.

(36) *Médit. sur la not. com. de just.,* in Mathieu, o.c., p. 230.

(37) Ivi.

(38) Ivi, p. 231; cfr. CICERONE, *De officiis,* III, 21, 82, e SVETONIO, *Vita Caesaris,* cap. 30.

indurci a essere giusti per la convinzione che a nulla giovi essere ingiusti, e che ci si guadagna facendo agli altri quello che desideriamo sia fatto a noi. Ma non sono motivi capaci di allontanarci, in ogni caso, dal male.

Carneade, prendendo pretesto da un'espressione di Aristotele (*Ethica a Nicomaco*, v. 3, 1130 a 3), come da Trasimaco (*Rep.* I, 343 c), accusa la giustizia di essere la massima delle pazzie perché indurrebbe gli uomini a ricercare il bene altrui con proprio danno (Cicerone, *De Rep.*, III, 12, 21, 15, 24). Sarebbe stoltezza trascurare la propria utilità (39).

Grozio, a sua volta, non soddisfa le esigenze della giustizia, in quanto la spiega soltanto col desiderio della società (40).

Cicerone, invece, come Socrate, afferma con molto giudizio l'inseparabilità dell'onesto dall'utile (41).

A Carneade Leibniz obietta che egli mostra d'ignorare il concetto esatto di giustizia. La carità del saggio sarebbe una pazzia, se fosse in contrasto con la ragione. Carneade lo avrebbe dovuto dimostrare. Appare invece evidente, dagli stessi concetti di carità e di saggezza, che non c'è conflitto. L'aspirazione alla felicità, cioè a una gioia durevole, nasce soprattutto dalla coscienza di aver agito rettamente e richiede la ricerca del bene altrui, anche se ciò comporti per noi un temporaneo svantaggio (42). Onesto e utile sono « a torto dissociati » e contrapposti solo per ignoranza ed errore (*Gerh.* VII, 62). Ciò che è onesto è anche utile, e quindi ciò che è utile al pubblico, al genere umano, al mondo, è anche utile a ciascuno (43). Fra onesto e utile non può esserci divorzio (44).

L'utilità fra utilità pubblica e privata appare meglio nell' *aequitas* che nello *jus strictum*, ma in nessun caso è possibile attuarne un'identificazione perfetta (45). L'utilità pubblica non fa dimenticare o trascurare l'utilità del soggetto saggio e prudente: la giustizia, ripetiamo, non può essere disgiunta né dalla saggezza né dalla prudenza, (detta da S. Tommaso *genitrix vir-*

---

(39) *El. jur. nat. - La giust. come car. del s.*, in Mathieu, o.c., pp. 107-108.

(40) *De jure bell...* prol., pp. 5-6, 16-20.

(41) *De off.*, III, 3, 11.

(42) *El. jur. nat. - La giust. come car. del s.*, in Mathieu, o.c., pp. 107-108; *Cod. jur. gent. dipl. Praef.*, ivi, p. 159.

(43) *Nova Methodus* (1667) VI, 1, 344.

(44) G. MOLLAT, 62.

(45) Vedi G. GRUA, *La justice humaine...* cit., chap. 3.

tutum) che è sempre implicita nella definizione della giustizia. *Justiti aest constans conatus ad felicitatem communem, salva sua*: la giustizia è uno sforzo costante verso la felicità comune, purché sia salva la nostra. L'uomo prudente misura il suo sacrificio. Soltanto la prudenza divina non conosce il timore di amare gli uomini troppo o troppo poco. Dio ha un altro principio di giustizia: l'armonia universale.

La coincidenza fra l'onesto e l'utile è accresciuta e garantita, fino a compensare il sacrificio della vita, dal sostegno delle pene e delle ricompense divine (46). Ma essa diviene più intima e perfetta nella benevolenza universale del saggio, che, come Dio, trova la sua felicità nella contemplazione dell'armonia universale, sicché la pietà ha per pietra di paragone lo zelo per il bene generale, e il miglior modo di servire questo bene è di far conoscere Dio (47). Ciò che è giusto appartiene all'equità, ma, posto Dio, alla pietà (48). La giustizia umana, elevata che sia al grado della pietà o giustizia universale, può definirsi a buon diritto carità del saggio, benché la definizione convenga propriamente alla giustizia divina.

In tal modo viene elevata al piano dell'armonia universale la saggezza calcolatrice dei gradi inferiori, i cui interessi, limitati da questa sublimazione, non vengono traditi, ma meglio serviti.

Utilità pubblica e utilità privata

Circa la valenza del bene altrui nella giustizia, Leibniz si domanda se per giustizia debba intendersi « l'abitudine di perseguire il bene altrui in vista del proprio ». E risponde che questa definizione, pur avvicinandosi alla verità, la travisa « alquanto ».

Il bene altrui può indurci ad agire per due motivi: o per l'utilità o per il piacere che esso eventualmente ci arreca. Vi sono uomini, ad esempio, che cercano l'amicizia per propria utilità; e ve ne sono altri che la cercano per se stessa, per amore della virtù. Si affliggono del male altrui, benché non ne derivi loro alcun danno, e si compiacciono del loro bene,

(46) *Nova Meth.* cit., ivi. Vedi GRUA, *Just. hum.*, chap. 5 e 12.

(47) Vedi GRUA, *o.c.*, chap. V.

(48) ID., *o.c.*, chap. III, p. 86.

vedendo che la virtù è premiata dalla ricompensa (49). In tal caso il piacere del bene altrui costituisce l'amore disinteressato e la felicità altrui diviene la loro felicità. Questi ultimi sono da considerarsi veramente buoni. I primi invece, al più, potrebbero dirsi prudenti o, meglio, furbi.

A questo proposito, Leibniz cita il verso di Orazio: « Sit spes fallendi, miscebit (leggi *miscebis*) sacra profanis », che è il terzo dei tre in cui è racchiuso il concetto precedente. Leggendoli insieme notiamo che il pensiero del filosofo e quello del poeta collimano perfettamente. « Oderunt peccare boni virtutis amore; / tu nihil admittes in te formidine poenae. / Sit spes fallendi, miscebis sacra profanis »: per amore della virtù odiano i buoni il peccato. Tu fili dritto perché ti fa paura il castigo; sperassi di scapolartela, ne fai di cotte e di crude (50).

Non può negarsi l'influsso del bene proprio. Ciò che va respinto è che esso costituisca lo scopo del bene altrui. Se così fosse, potremmo omettere, ad esempio, di salvare qualcuno, quasi senza alcun danno per noi, se fossimo certi di non ricevere alcun premio. Fatto, questo, giudicato « orribile scelleratezza », « anche da chi non ammette la vita futura ». Senza dire che siffatto criterio mercenario di condotta, urterebbe la « sensibilità di tutti i buoni ».

Ma l'esclusione del bene altrui come mezzo per la realizzazione del proprio bene come si concilia con l'affermazione precedente che nulla facciamo, a ragion veduta, se non a cagione del nostro bene? Ciò dipende, secondo Leibniz, dalla « natura dell'amore », che getta un fascio di luce sulla teologia e sulla giurisprudenza.

Possiamo infatti desiderare il bene altrui o « per cagion del nostro o quasi fosse nostro ». Nel primo modo si valuta: così il padrone verso lo schiavo e il bisognoso verso il mezzo, cioè in vista di qualche altra cosa. Nel secondo modo invece si ama: così il padre verso il figlio e l'amico verso l'amico, cioè il bene è desiderato per se stesso. Come si vede, diversa è nei due casi la natura dell'amore.

Ma se il bene altrui coincide col nostro, come può dirsi che lo si desideri per se stesso, come fine e non come mezzo? La ragione è perché è piacevole. Ciò che è piacevole è desi-

---

(49) *El. jur. nat. - La giust. come car. del s.*, in Mathieu, o.c., p. 134 e *Monita quaedam ad princ. Pofend.* ... ivi, p. 250.

(50) *Epistolarum*, l. I, 16, vv. 52-54, trad. Pinchetti, BUR 1959.

derato per se stesso, come fine, e viceversa. Quest'è l'opinione degli Stoici e dei Cirenaici. Quest'è il pensiero di tutto il genere umano.

« Anche di coloro che amiamo noi ricerchiamo il bene a cagione di un nostro piacere che dalla loro felicità ci deriva. E amiamo Dio stesso al di sopra di tutte le cose perché è piacere più grande d'ogni altro pensabile il fruire della contemplazione delle cose fra tutte più bella ». Noi, dunque, « amiamo coloro del cui bene proviamo piacere », anche se dovesse accompagnarsi con un nostro dolore (51).

Ecco perché diciamo che giusto e utile, bene pubblico e bene privato s'implicano a vicenda: « difficilmente uno può essere felice in una massa di disgraziati », e dalla subordinazione dei singoli al bene comune ritorna ad essi « un'accresciuta felicità, come di rimbalzo » (52).

Gli uomini davvero virtuosi, per un'inclinazione congenita o acquisita, provano tanto piacere ad esercitare la giustizia e tanta ripugnanza a commettere l'ingiustizia che questo sentimento vince ogni altro sentimento di piacere e di dispiacere, indipendentemente dalla speranza d'un premio o dal timore d'un castigo che ci possa toccare al di là della tomba (53).

La giustizia umana deve imitare, per quanto è possibile, la giustizia di Dio, il quale non ha altro movente « che quello della perfezione o del suo proprio piacere », se per piacere si intenda, come deve intendersi, « il sentimento della perfezione » (54).

Per la giustizia sostanziale vale ciò che Cicerone dice allegoricamente della giustizia ideale (*De officiis*, III, 6. 28 e III, 17, 69): « se potessimo contemplarla, diverremmo entusiasti della sua bellezza » (55).

Possiamo dunque concludere che, per Leibniz, la natura della giustizia è identica alla natura dell'amore; che il concetto di giustizia coincide con quello di amore, e che rettamente la giustizia può definirsi « l'abito di amare gli altri ».

---

(51) *El. jur. nat. - La giust. come car. univ.*, in Mathieu, o.c., p. 95.

(52) *Ivi*, p. 86.

(53) *Médit. sur la not. com. de just.*, in Mathieu, o.c., p. 234.

(54) *Ivi.*

(55) *Ivi*, p. 233.

Progressività della giustizia umana

La giustizia leibniziana, secondo Baruzi, è un concetto umano-divino (56).

Giustizia divina e giustizia umana sono di grado, non di natura, diverse: quella divina è, naturalmente, più semplice e più perfetta.

Scrive Gaston Grua: « Il pousse plus loin que Suarez, et même que Scot, l'univocité de l'être universel, que l'analogie vient rarement atténuer, car il tend à réduire à une différence de degré le contraste du fini, à réduire à une difference de degré le contraste du fini à l'infini. Il peut donc soumettre Dieu même plus rigoureusement que Suarez, à la notion commune de justice, définie charité du sage, formule d'éléments très éclétiques, mais dominée par son art combinatoire » (57).

Negli scritti del filosofo, accanto a definizioni che si riferiscono alla sola società e giustizie umane, ne troviamo altre, generiche, che comprendono anche la giustizia divina. In particolare, ne ricordiamo due: « la carità del saggio », da noi più volte citata, e l'altra: « ordo seu perfectio circa mentes » (58): l'ordine e la perfezione concernente gli spiriti, che troviamo anche in Platone (*Rep.* I, 351c) e in Cicerone (*De off.* II, 11), e che, così come suona, potrebbe applicarsi anche a una società di banditi (59).

Nell'uomo la giustizia è, naturalmente, graduale, sia per eventuali conflitti fra l'interesse del soggetto e quello altrui, sia per la sua saggezza imperfetta e progressiva e la minore o maggiore ampiezza del suo amore.

Per questi motivi, nei rapporti sociali, l'uomo comincia col vedere le cose dal punto di vista del proprio interesse, e deve compiere uno sforzo per vederle nell'ottica divina, e aderirvi.

A mano a mano che ne acquista una maggiore comprensione, cresce la sua saggezza e cresce la sua partecipazione alla compiacenza e alla beneficenza divine, cioè si avvicina sempre più alla giustizia divina, senza per altro poterla mai adeguare.

---

(56) J. BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris 1907, p. 457.

(57) *Jurisp. univ. et Théod. selon L.*, cit., p. 20.

(58) All'elettrice *Sophie*, 1696, e altrove.

(59) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, I, 21.

In breve, la giustizia degli uomini progredisce di pari passo con la loro saggezza.

Il progresso concerne l'*intenzione* o *motivo*, l'*effettiva obbligazione*, l'*estensione* e l'*oggetto*.

L'*intenzione* si eleva gradatamente dal timore alla speranza e all'amore; dall'amore esclusivo di sé (egoismo) a quello degli altri (altruismo), e al senso della benevolenza, dell'onore e della pietà; dal bene degli amici a quello del gruppo, dello Stato e del bene universale. Lo stesso nostro rapporto con Dio, da interessato e utilitario che era, diviene rapporto fondato sull'amore.

L'*obbligazione*, un po' per volta, si fa più intima, più sentita e più efficace.

L'*estensione*, infine, dell'atto giusto si allarga, come si è detto, dal rapporto fra individui alla società intermedia (Stato) e all'universo. E, senza abbandonare il proprio interesse, si finisce col farlo coincidere via via con quello altrui, tramutando la giustizia particolare in giustizia universale. E poiché nell'uomo saggio la giustizia è carità, i gradi o specie della giustizia sono determinati, in definitiva, dai gradi dell'amore.

L'uomo saggio e buono ama tutte le persone in Dio, non confusamente, ma ciascuno secondo le sue qualità, per quanto limitate esse siano, con delle priorità calcolate. Si allude qui alla parabola dei talenti (*Mat*, 25, 14-30). « Anche nel malvagio e nell'incapace amiamo pur sempre l'umanità » e « nel peggiore di tutti almeno la sua potenziale capacità di bene », perché « con l'amore va congiunta l'intensa aspirazione a ricercare il bene dell'amato ». Ma poiché « il perfezionamento ha la natura della moltiplicazione piuttosto che dell'addizione », « in caso di concorso si deve sacrificare il peggiore ». Infatti il perfezionamento « ai migliori aggiunge un bene maggiore — a parità di condizioni — che ai peggiori »: per la mente « giovare è moltiplicare e nuocere è dividere » (60).

Da rilevare che questa universalità dell'amore non è effetto d'uno slancio di entusiasmo, pur esso cieco, d'un dono generoso e incondizionato in cui la mano destra ignori la liberalità della sinistra, ma è l'effetto d'un piacere e di un'azione graduati secondo il valore dell'oggetto.

---

(60) *La giust. come car. univ.*, in Mathieu, o.c., p. 99-100; ad Arnauld, 1671; I. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften*, I, 74.

L'amore, conclude Grua, non è quindi libero da ogni regola, ma è regolato da una scienza del bene secondo proporzioni che l'autore dell'arte combinatoria si lusinga di precisare (61).

* * *

Dallo *jus strictum* (la «facoltà» di Grozio) ossia dall'amore limitato a se stesso con una prudenza stretta, ha origine la giustizia reciproca, la cosiddetta *justitia commutativa* (62). Dall'*aequitas* (l'« attitudine » o « diritto largo » di Grozio) con cui l'amore viene esteso ad altri uomini, alla società intermedia, nasce quella giustizia che, nella revisione della *Nova Methodus*, Leibniz chiamerà *justitia distributiva*. Infine dalla *pietas*, che estende l'amore a Dio e all'universo, deriva quella giustizia che a Hannover è denominata *justitia universalis*, con un significato molto più ampio di quello che ha in C. Thomasius.

Come si vede, partendo dal diritto naturale, a cui tutto è subordinato: diritto legale, umano e divino, diritto statuale e internazionale, lo stesso diritto della Chiesa, Leibniz mette sempre meglio in evidenza i motivi e le esigenze della giustizia. La quale trova in Dio il garante della sicurezza e della felicità e l'oggetto supremo dell'amore (63).

I gradi si vanno avvicinando progressivamente al fine della giustizia perfetta, che consiste nella conservazione della pace e sicurezza (*neminem laedere*), nella comodità e nell'utilità reciproca (*suum cuique tribuere*), nella salvezza (*pie vivere*) e nel bene generale. Sicché il soggetto, nella sua ascesa e nel suo progresso, nulla perde, anzi ci guadagna (64).

L'ordine di sviluppo dei gradi ora descritto è quello ascendente e progressivo della *Nova Methodus*, come in Grozio e nei grandi teologi del sec. XVI: *jus strictum, aequitas, pietas*, con i loro motivi e i loro oggetti.

Secondo quest'ordine si passa dalla giustizia commutativa o diritto privato alla giustizia distributiva o diritto pubblico, e alla giustizia universale o diritto interno, pietà od obbligazione naturale verso Dio.

---

(61) Cfr. G. GRUA, *Jurisp. univ. et Théod. selon L.*, chap. V, pp. 210-18.

(62) ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, 1130 b. 12.

(63) G. GRUA, *Just. hum.*, Introd., p. 3 e chap. III.

(64) *Init. instit. jur. perp.*, in Mathieu, o.c., 196; G. GRUA, *Jur. univ.*, p. 237.

La giustizia universale conferisce ai due gradi precedenti perfezione ed efficacia, perché l'onnipotenza e la saggezza di Dio li conferma, e la sua potenza li esegue, rendendo utile a ciascuno ciò che è utile al pubblico con le pene e le ricompense della vita futura (65).

Con Dio giustiziere l'interesse supremo della nostra salvezza cessa di limitarsi alla difesa della nostra vita, ma diventa l'attesa d'una vita migliore (66).

Quest'è l'ordine del diritto naturale o perpetuo preferito da Leibniz. E anche il diritto positivo, con termini non del tutto corrispondenti, ascende dal diritto civile a quello internazionale e al diritto divino.

Ma nei *Saggi* di Hannover (dal 1677 in poi) Leibniz commenta per la prima volta i precetti di Ulpiano nel loro ordine: *Honeste vivere, suum cuique tribuere, alterum non laedere.* Seguendo poi Aristotele e san Tommaso, descrive lo sviluppo dei gradi della giustizia secondo un ordine discendente o decrescente in questo modo. Noi siamo obbligati verso Dio, la società, gli individui (67), e quindi abbiamo il triplice dovere di conoscere Dio, d'essere utili a tutti nella giustizia distributiva dell'ottimo Stato e di conservare la proprietà nella giustizia commutativa (68).

Così, se consideriamo la giustizia sotto l'aspetto dell'utilità pubblica, le varie utilità vengono graduate partendo dall'utilità del mondo e, per così dire, di Dio, e scendendo all'utilità del genere umano e, infine, dello Stato.

La prima utilità tiene il primato sulla seconda e questa sulla terza. All'utilità dello Stato deve cedere quella del soggetto, in quanto tale, che sarebbe oggetto della scienza legislativa o della politica, non della giurisprudenza. L'utilità privata, in definitiva, che è oggetto del diritto privato, senza essere del tutto sacrificata, va sottoposta all'utilità pubblica.

Questa serie discendente dà origine rispettivamente alla *Jurisprudentia divina, humana, civilis* (69). Sicché la tripartizione della giustizia è coerente con quella della giurisprudenza.

---

(65) *Nova Methodus*, VI, 1, 342-345.

(66) A Hobbes 1674 II, I, 244.

(67) *Leibniz Textes inédits*, ed. Grua, Paris 1948, vol. II, p. 606.

(68) ID., *ivi*, p. 607.

(69) *Nova Methodus*, 1667, VI, I, 301; G. GRUA, *Jurisp. Univ.*, p. 163.

Le fonti, dunque, della triplice giustizia sono i tre precetti ulpianei e i tre gradi del diritto naturale: per la giustizia commutativa lo *jus strictum:* per la giustizia distributiva, dopo Magonza, l'*aequalitas,* e per la giustizia universale la *pietas.*

Questa classificazione fatta dalla *Nova Methodus* del 1667 sta alla base d'ogni successiva classificazione.

Il concetto di giustizia, in quanto significa *jus strictum,* si oppone a quello di carità; in quanto significa conformità al bene generale, si oppone alla saggezza particolare di chi deve esercitare la giustizia.

Se si prescinde dall'esistenza di Dio e dall'immortalità dell'anima, la giustizia non è che una virtù particolare, cioè giustizia commutativa e distributiva. In questa ipotesi può accadere che il proprio bene, talvolta, non sia compreso nel concetto di giustizia.

Se invece si ammette l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, la giustizia diviene giustizia universale, comprensiva di tutte le virtù. E in questa seconda ipotesi il proprio bene è sempre compreso nel bene generale.

I nostri vizi arrecano danno non solo a noi, ma anche alla perfezione della città di Dio. E il male verrà da Dio riparato, anche in parte, attraverso il nostro castigo (70).

La giustizia universale « non è altro che la virtù universale, e cioè l'abito dell'animo saldo nel seguire la ragione e nel moderare le passioni » (71). E di essa, appunto perché tale, ha bisogno la giustizia particolare, la quale, poiché « di per sé tende al bene generale », esige che ogni virtù venga coltivata « in modo da poter giovare il più possibile alla società » (72).

La giustizia come proporzione e armonia

Già in Platone (*Gorgia,* 508 a; *Leggi,* 757 e), in Aristotele (*Eth. a Nic.,* V, 6-8; VIII, 8 e 11), in san Tommaso (*De Veritate,* 23, 6; *Sum. Theol.,* 2^a 2^{ae}, q. 57, art. 1 c), e in Dante (*De Monarchia,* l. I, CXI [XIII] par. 3), la proporzione intesa come « con-

(70) *Médit. sur la not. com. de just.,* in Mathieu, o.c., pp. 234-35.

(71) *El. jur. nat. - La giust. come car. del s.,* in Mathieu, o.c., p. 115.

(72) *Ivi.*

gruitas ac proportionalitas quaedam »: congruenza e proporzione qualsiasi, regolava la giustizia umana e divina (73).

Leibniz segue la tradizione. Tanto la giustizia commutativa quanto la giustizia distributiva applicano l'uguaglianza e la proporzione, subordinandola però sempre al bene comune (74). L'una e l'altra, in quanto « indirizzano le nostre azioni al bene altrui» (75), costituiscono, secondo la terminologia tradizionale, la giustizia particolare. E perciò la giustizia particolare, che riunisce i due primi gradi, comprende sia il diritto privato sia il diritto pubblico. Tuttavia fra l'uno e l'altro non vi è una netta separazione, e neppure una rigida delimitazione di confini (76).

La giustizia distributiva « ha lo scopo di provvedere al bene comune e di evitare i pubblici mali, nonché di ripartire beni e mali tra i singoli in modo che ciascuno abbia ciò che gli spetta » (77).

L'espressione « ciò che gli spetta » non significa che il privato possa « pretendere secondo lo stretto diritto, nella vita sociale con un'azione giudiziaria e fuori di essa con la guerra; bensì ciò che esso può attendersi dalla giustizia della società come conveniente alla sua persona » (78).

Spesso la distribuzione di beni e di mali, proporzionale ai meriti e alle virtù o ai vizi e ai crimini, è fatta con una uguaglianza detta geometrica, nel senso che, pur nell'ineguaglianza, viene rispettata l'ugualità di proporzioni, sicché « agli ineguali tocchino parti uguali, osservando sempre tra le cose distribuite la stessa proporzione che vi è tra le persone che le ricevono » (79).

E così « i mali — che diversamente sarebbero comuni — devono esser fatti ricadere su coloro che ne sono responsabili, e inversamente, gli autori d'una azione illustre devono ricevere per sé qualche frutto » (80).

---

(73) Vedi G. DEL VECCHIO, *o.c.*, cap. 1. *Il problema della giustizia.*

(74) G. GRUA, *Just. hum.*, chap. IV.

(75) *El. jus. nat. - La giust. come car. del s.*, in Mathieu, o.c., p. 115.

(76) G. GRUA, *Just. hum.*, p. 97.

(77) *El. jus. nat. - La giust. come car. del s.*, in Mathieu, o.c., p. 117.

(78) *Ivi.* Ci sembra che questo concetto corrisponda press'a poco al moderno concetto del cosiddetto «interesse legittimo», ben diverso dal «diritto soggettivo».

(79) *Ivi.*

(80) *Ivi.*

Questo, però, avviene *per accidens*, poiché il pubblico dispensatore non prende di mira direttamente questa proporzionalità, bensì il massimo bene comune, che, spesso, non può conciliarsi con tale uguaglianza di proporzioni (81).

La giustizia distributiva comprende anche quella contributiva.

La distribuzione degli utili e degli oneri pubblici non consiste soltanto nei premi e nelle pene, ma anche nelle largizioni e nella imposizione dei tributi (82).

Fondandosi sul concetto di proporzione, Leibniz, da buon platonico, prova che la giustizia è una verità indipendente dalla volontà di Dio e dall'esperienza. La giustizia viene quindi assimilata alle scienze pure, come la matematica; sicché i suoi teoremi possono essere stabiliti geometricamente, a partire dalle definizioni (83).

La definizione della giustizia come verità eterna, per quanto troppo generica, serve a chiarirla. Non è facile però precisare i termini delle proporzioni giuste. Leibniz, pur ispirandosi ad Aristotele, lo corregge, non solo in qualche dettaglio (come fanno altri autori) ma nel suo stesso spirito. Infatti, anziché giustaporre la giustizia particolare, rispettosa di certe proporzioni, alla giustizia universale tutta tesa verso il bene comune, subordina sempre la particolare all'universale. E perciò la precisione delle proporzioni particolari è dominata e talvolta eliminata come troppo complicata.

La giustizia è concepita anche come armonia. Ma questa è intesa talvolta con Platone, come proporzione, tal'altra, in modo più originale, come bene massimo.

L'armonia può essere sinonimo di ordine, e l'ordine della giustizia, specialmente in Dio, consiste in certe proporzioni.

Il saggio si compiace della bellezza o armonia fra il suo bene e quello altrui, e Dio giusto ha per principio l'armonia universale (84). « Justam, id est Deo gratum esse quidquid harmoniae rerum, bono universi, Reipublicae, ut sic dicam, universali congruentissimum est » (85).

---

(81) *Ivi*, p. 118.

(82) *Ivi*, p. 118.

(83) G. GRUA, *La just. hum.*, p. 218.

(84) *Elem. jur. nat.* - *La giust. come car. univ.*, in Mathieu, o.c., p. 98 e 104.

(85) A Conrig, febbr. 1671, 11, 1, 79.

Ancora: « Poiché Dio è giusto, bisogna dire che egli guarda al bene di tutte le creature razionali, per quanto lo permette la perfezione dell'universo o l'armonia universale, che è la suprema legge del Creatore » (86).

È giusto ripartire il bene pubblico fra i privati secondo una proporzione geometrica (la sola considerata da Aristotele), la proporzione del bene ai meriti. Leibniz la classifica nell'equità, e definisce il merito bene pubblico legato al bene privato. E così egli dice che l'equità è uguaglianza dei beni, purché sia assicurata la loro produzione totale massima. Ma, posta tale condizione, non è più possibile ridurre l'equità a una proporzione.

Si può anche dire che il giusto è un atto proporzionale fra l'amore di sé e quello altrui (87). Da rilevare però che soltanto fra gli amori per altri si può stabilire una proporzione subordinata all'armonia universale. Quando lo stesso soggetto è interessato al suo atto, l'armonia fra il suo bene e quello altrui non può ridursi a una proporzione o a un massimo, poiché la priorità spetta al soggetto.

Ecco come il giusto o uomo buono è colui che ama tutte le persone, cioè trova la felicità altrui armonica. L'amore essendo unito allo sforzo, si gradua e si compone come gli sforzi. L'amore è proporzionale al piacere per la felicità degli altri; il piacere, a sua volta, è proporzionale all'armonia fra queste felicità; e quest'armonia, infine, è proporzionale alla diversità ridotta all'unità. Infatti, per Leibniz, « armonia è la diversità equilibrata dell'identità. Armonico, cioè, è l'uniformemente dissimile. Piace la varietà, ma ridotta in unità ben disposta e collegata » (88).

La composizione degli amori tende, come quella degli sforzi, alla più grande armonia possibile. L'armonia, come conciliazione o massimo, domina la semplice proporzione. Per questo, il distributore saggio talvolta commisura i beni ai bisogni o ai meriti passati o futuri, talvolta invece preferisce, anche in modo assoluto, un uomo all'altro, e, in ogni caso, decide in vista del più grande bene comune.

Se in certi casi la proporzione s'impone, vuol dire che essa è conforme al bene comune, come nella divisione dei beni fra associati (G. Grua, *Jur. Univ. et Théod.*, chap. v, par. 5, pp 220).

---

(86) Au landgrave, 1690;

(87) *El. juris nat.*, 1670-71, VI, 1, 454-55, ecc.

(88) *El. jur. nat. - La giust. come car. univ.*, in Mathieu, o.c., p. 104.

« La giustizia è un'armonia o proporzione, cioè un piacere provato per la felicità altrui, proporzionalmente a questo bene, determinato dunque, per l'arte combinatoria del saggio, secondo il bene comune massimo, analogo alla composizione delle forze. Essa concilia così alla meglio il bene principale del soggetto e quello dei diversi beneficiari della sua azione » (89). Ne segue che sono da escludersi sia la parzialità sia la generosità eccessiva dimentica di sé. In una società ben ordinata, ogni buona azione deve avere la sua ricompensa e ogni delitto il suo castigo.

Seguendo le medesime norme di Ulpiano relative allo *jus strictum* e all'*aequitas*, Leibniz ne illustra la struttura con esempi e ne indica le sanzioni, azioni ed eccezioni giudiziarie, quando sono violate la giustizia commutativa e quella distributiva, e inoltre i motivi e i fini, i quali, prima omessi nella *Nova Methodus*, vengono poi aggiunti nella sua revisione.

Non sempre però le infrazioni contro l'utilità comune o equità trovano la dovuta sanzione. Su tutti incombono dei doveri verso lo Stato, ma i refrattari non sempre possono essere costretti ad adempirli.

L'utilità comune a cui uno è obbligato senza che l'altro abbia contro di lui azione o diritto di esigere, è oggetto propriamente della *scienza legislativa* o *politica*. La quale, tuttavia, in ogni caso, non può prescindere dal diritto naturale (etica), anzi deve presupporlo.

Vi sono, inoltre, delitti segreti che né il principio della conservazione umana di Grozio né quello della conservazione della pace di Hobbes riescono a impedire. In questi casi occorre dire che garante necessario della giustizia ed utilità pubblica non è propriamente il terzo grado, ma è Dio che, nella vita futura, assicura il suo accordo con l'utilità individuale.

La giustizia universale o pietà

La giustizia, intesa come pietà nella Bibbia e come sintesi delle virtù, nell'interesse sociale, in Aristotele, cumula questi caratteri nella giustizia leibniziana, ed assume una portata nuova: diviene il grado supremo della giustizia e del diritto naturale.

---

(89) GRUA, *Jur. univ. et théod. selon L.*, p. 24.

Questo terzo grado è detto *pietas* perché esprime il rapporto che la giustizia ha con Dio e il suo aspetto interiore; ha per principio la volontà divina e concilia l'utilità del genere umano e l'armonia del mondo.

È detto *justitia universalis* perché Leibniz, come Aristotele, ma da un punto di vista ancora più largo, considera la giustizia come una virtù che comprende tutte le virtù, e perciò la virtù più perfetta (90).

La giustizia è naturale, prima di essere rivelata, e non costituisce « un'anonima assemblea di saggi stoici dallo zelo disinteressato, ma una chiesa diretta e giudicata dalla Provvidenza, la cui giustizia porta a cercare il maggior bene universale, ricompensando tutte le azioni » (91).

La pietà « ha per motivo soprattutto il vero amore di Dio. Spera nella felicità, o meglio, la costituisce con l'amore puro e disinteressato che si compiace della perfezione divina in se stessa » (92).

I suoi effetti sono la contrizione, la fede viva, l'amore del prossimo e la ricerca della gloria di Dio.

« Ogni virtù morale, in quanto si riferisce al pubblico, o, piuttosto, alla perfezione dell'universo e alla gloria di Dio, è contenuta nella giustizia universale, cioè assoluta. Leggi perfette prescrivono all'uomo ogni dovere di virtù » (93).

La giustizia universale è caratterizzata dal precetto supremo: *honeste*, cioè *probe, pie vivere*... « È ben vero che Aristotele (*Eth. Nic.*, V, I, par. 19, 1130 a 9) ha riconosciuto questa giustizia universale; pur senza riferirla, in nessun modo, a Dio; e trovo bello, in lui, averne avuto nondimeno un'idea così alta » (94).

Per giustizia universale, e per giustizia senza epiteti, s'intende talvolta la carità conforme a saggezza e, in questo senso generale, si applica anche a Dio.

Ordinariamente però per giustizia universale s'intende il grado supremo della giustizia umana, quella che esegue il pre-

---

(90) G. GRUA, *La just. hum.*, chap. V, p. 125 ss.

(91) G. GRUA, *La just. univ. et theod. selon L.*, chap. IV, p. 163.

(92) G. GRUA, *La just. hum.*, chap. V.

(93) *Elementa juris perpetui*, in Mathieu, o.c., p. 190.

(94) *Médit. sur la not. com. de just.*, in Mathieu, o.c., p. 235.

cetto *honeste vivere*, e comprende tutte le virtù, nell'interesse della società.

A volte si tratta solamente della società in generale o della società umana, come in Aristotele e, soprattutto, in Grozio. Ma, in altri testi, la società si estende a Dio.

Nel diritto naturale la giustizia universale coincide espressamente con la pietà, a causa della nostra società con Dio. Ciò risulta sia dalle dichiarazioni dirette sia dalla polemica con Pufendorf contro la limitazione del diritto naturale alla società umana. A torto, S. Cocceio dà alla legge divina un'ampiezza minore di quella che i filosofi danno alla giustizia universale (95).

La giustizia universale costituisce il diritto interno o di pietà. È non solo una virtù, ma la virtù morale intera (96).

Altrove, senza nominare la giustizia universale, la giustizia perfetta vien definita come pietà o come religione, identica all'onestà o all'amore della virtù, come diritto naturale o giurisprudenza universale, che si eleva al di sopra del diritto civile nel disciplinare tanto la giustizia divina quanto gli atti interni dell'uomo.

È giusto, cioè è gradito a Dio, quello che meglio conviene alla Repubblica dell'Universo; e ciò costituisce la scienza del diritto naturale.

Fra i testi che fondano la giustizia sulla carità, definendola come carità del saggio, parecchi prendono il termine carità nel senso di amor di Dio o pietà, e subordinano alla pietà, se non espressamente, tutte le virtù, almeno la dedizione al bene pubblico, che è oggetto della giustizia, secondo un'altra definizione corrente e generale (97).

Abbiamo dunque qui la prova che la giustizia umana culmina nella pietà, e insieme che la pietà esige anche fra gli uomini la carità saggiamente praticata, ossia la giustizia (98).

Amare veramente o essere saggi, amare Dio sopra ogni cosa, e amare tutti gli uomini, cioè essere giusti, è la stessa cosa. Dio infatti si propone la perfezione dell'universo, soprattutto

---

(95) *Monita*, 1706, p. 133, n. 1; G. GRUA, *La just. hum.*, chap. V, p. 126.

(96) *Nouveaux Essais*, IV, 8, 12.

(97) G. GRUA, *La just. hum.*, p. 126.

(98) *Ivi.* Vedi anche G. GRUA, *Jurisp. Univ.*, chap. VI.

degli esseri ragionevoli. Il saggio, amando Dio, amerà quindi tutte le persone.

Dio è l'anima di ogni pietà. « La giustizia e la carità sono i veri segni dello Spirito Santo » (99). Dalla conoscenza e dall'amore di Dio procedono la giustizia e la carità del saggio, secondo la verità insegnata da Cristo, non come verità rivelata, ma come un corollario del diritto naturale. « La carità e la giustizia sono delle conseguenze immancabili » del vero amore di Dio sopra tutte le cose. Ecco nello stesso tempo il fondamento ottimistico della stessa pietà: la scienza generale, facendo comprendere la bellezza divina, la fa amare sopra tutto, e ci illumina sui nostri doveri.

L'uomo è utile all'uomo, e niente è così piacevole come l'amicizia. Amare quindi tutti gli uomini, anche i nostri nemici, non è tanto un precetto di Cristo quanto della retta ragione (100).

Un'affermazione così dommatica ci sembra inaccettabile. Essa, oltre a confondere l'amore del prossimo, in genere, con l'amicizia, si rivela, al solito, troppo ottimistica e, a caso, gratuita.

Siamo del parere che soltanto per amore di Dio possiamo indurci ad amare i nostri nemici.

MARIO DI DARIO

(99) G. GRUA, *Jurisp. Univ.*, p. 442.
(100) I. GERHARDT, *o.c.*, VII, 62, 11.